Императоръ Константинъ Великій и миланскій эдиктъ 313 года [1].

IV.

Содержаніе миланскаго узаконенія сводится къ двумъ пунктамъ.

Во-первыхъ, и христіанамъ, и послѣдователямъ всякихъ другихъ культовъ предоставляется полная свобода держаться избранной каждымъ по собственному произволенію религіи. Многократное повтореніе положенія о всеобщей религіозной свободѣ и составляетъ первую половину

[1]) Продолженіе. См. декабрь 1914 г. Въ дополненіе къ сказанному на стр. 1554—9 по вопросу о разныхъ названіяхъ миланскаго закона нужно замѣтить, что еще *P. Baudri* (1692, „Bauldri" у Brandt'a Proleg. XXII), въ своихъ примѣчаніяхъ къ сочиненію „De mortibus persecutorum", находя названіе „эдиктъ" несоотвѣтствующимъ документу, заявлялъ, что это есть именно litterae (по Лактанцію) cum mandatis къ виѳинскому президу, который затѣмъ долженъ былъ mandata императора обнародовать въ своемъ эдиктѣ, какъ нѣкогда сдѣлалъ это Плиній, запретивъ гетеріи на основаніи инструкціи Траяна, результатомъ чего было прекращеніе богослужебныхъ собраній христіанъ (Plinii ep. ad. Traian. 97,7: quod ipsum facere desisse post e d i c t u m m e u m, quo secundum m a n d a t a t u a hetaerias esse vetueram). Migne, s. l. t. 7, c. 833. Едва ли можно, однако, настаивать въ данномъ случаѣ на полной аналогіи съ этимъ фактомъ изъ практики Плинія, на который обратилъ вниманіе, по Бодри, еще ранѣе (1691) Cuperus. Плиній могъ и самостоятельно изложить въ своемъ эдиктѣ содержаніе повелѣнія императора. Здѣсь же прямо требовалось обнародовать самый документъ въ его подлинномъ видѣ.—Въ самомъ документѣ, „письмѣ", которое Ликиній приказалъ обнародовать, прилагаются къ нему или вообще къ излагаемому въ немъ постановленію, какъ отмѣчаетъ Бодри, названія: p r a e c e p t u m nostrum (§ 10, въ греч. переводѣ τὸ ἡμέτερον κ έ λ ε υ σ μ α), haec s c r i p t a (§ 12, τὰ ὑφ'

документа. Такимъ повтореніемъ въ разныхъ формахъ одного

ἡμῶν γραφέντα), huius sanctionis beniuolentiae nostrae forma, также huius beniuolentiae nostrae sanctio (§ 12, ταύτης τῆς ἡμετέρας νομοθεσίας καὶ τῆς καλοκἀγαθίας ὁ ὅρος, ταύτης τῆς ἡμετέρας καλοκἀγαθίας ἡ νομοθεσία). Кромѣ того, изъ выраженій: haec — — ordinanda esse credidimus (§ 2, ταῦτα — — διατάξαι ἐδογματίσαμεν), hoc — — statuendum esse censuimus (§ 7, τοῦτο — — δογματίζομεν), Бодри выводитъ предполагаемыя наименованія („tacite — — nominaverat") ordinatio и statutum. Встрѣчается еще въ документѣ слово lex (§ 9: lege quam superius comprehendimus, ἐπὶ τῷ νόμῳ ὃν προειρήκαμεν,—о изложенномъ выше въ самомъ же документѣ узаконеніи). Но всѣ эти наименованія имѣютъ самое общее значеніе.—Таково и дважды употребленное въ концѣ закона (§ 12) названіе sanctio, которое Евсевій переводитъ чрезъ νομοθεσία, имѣя затѣмъ въ виду этотъ переводъ, вѣроятно, и въ h. e. IX. 11, 8 (въ ATERM) (у Евсевія νομοθεσία имѣется еще въ IX, 10, 12: παρὰ τούτῳ διατάξεις ὑπὲρ Χριστιανῶν καὶ νομοθεσίαι συνετάττοντο—объ эдиктѣ Максимина въ пользу христіанъ; X, 2, 2: συνεχέσι ταῖς ὑπὲρ Χριστιανῶν νομοθεσίαις—о законодательствѣ Константина и Ликинія; X, 9, 9 [въ BD]—вѣроятно, объ эдиктѣ Константина 324/5 г.). У Лактанція слово sanctio употреблено и о распоряженіи Константина въ пользу христіанъ, сдѣланномъ имъ сразу по смерти отца и занятіи престола (De mort. pers. 24, 9: haec fuit prima eius sanctio sanctae religionis restitutae). Какъ глаголъ sancire весьма часто встрѣчается въ разныхъ императорскихъ конституціяхъ въ смыслѣ вообще „постановлять", „узаконять" (ср. напр. у Константина въ собраніи его законовъ въ Migne, s. l. t. 8, c. 96A, 164B, 165A, 254A, 289A, 318A, 324B, 331A, 365B, 377B, 380A; const. Sirm. 1), такъ и sanctio, обозначая, по опредѣленію римскихъ юристовъ, въ особенности часть закона, устанавливающую наказаніе за его нарушеніе, употребляется, повидимому, всегда просто какъ синонимъ для lex, въ смыслѣ „утвержденіе чего-либо чрезъ законъ" (ср. у Константина 254A: hac sanctione sancimus, ср. 318A: hac lege sancimus, 284B, 301B, 310B; Const. Sirm. 1). Если съ теченіемъ времени, къ V вѣку, появляется для обозначенія извѣстныхъ видовъ рескрипта (именно—въ отвѣтъ на запросы не отдѣльныхъ лицъ, а общинъ, коллегій, провинцій) выраженіе „pragmatica sanctio", то центръ тяжести въ этомъ выраженіи, какъ техническомъ терминѣ, сосредоточивается исключительно въ словѣ „pragmatica", а вмѣсто sanctio можетъ стоять одинаково, напр., и lex (Cod. Just. XII, 17, 4, XII, 33 [34], 5, XII, 33 [34], 8), iussio (X, 12, 2, названіе sanctio здѣсь прилагается къ самой конституціи—X, 12, 2—обращенной къ префекту преторіи, въ которой упоминается о pragmatica iussio), generalitas (XII, 16, 3), forma (XII, 33 [34], 8: τύπος), или можетъ не быть при „pragmatica" какого-либо существительнаго, а лишь sacra (IV, 61, 12) или diuina (const. de Theod. cod. auctor. § 5), или, наконецъ, можетъ стоять только одно pragmaticum (Cod. Theod. XI, 1, 36, Nov. Valent. I, § 1, VII, 3, § 1). У бл. Августина (Brev. coll. cum Donat. III, 2) говорится о pragmaticum rescriptum. Въ 4 дѣяніи Халкидонскаго собора (о Фотіи тирскомъ) наряду съ πραγματικὸς τύπος (Mansi, VII, 88D, 89A, 93D) употребляется θεῖον πραγματικόν (89B, 89C), или просто πραγ-

и того же законодатели какъ бы хотятъ устранить всякія возможныя недоразумѣнія и перетолкованія своей мысли [1]).

Во-вторыхъ, повелѣвается немедленно и безъ всякаго прекословія возвратить обществу христіанъ мѣста ихъ богослужебныхъ собраній, во время гоненій перешедшія въ руки частныхъ лицъ чрезъ покупку у казны или у кого другого, или чрезъ дареніе отъ казны. Лишающимся теперь ихъ частнымъ владѣльцамъ предоставляется право обращаться за вознагражденіемъ къ правительству. То же постановляется о другомъ имуществѣ, составлявшемъ собственность не отдѣль-

---

ματικόν (89C, 93C, 97A); въ 12 правилѣ стоитъ διὰ πραγματικῶν βασιλικῶν (364B). Только уже въ позднѣйшемъ словоупотребленіи, въ средніе вѣка и въ новое время, съ pragmatica неизмѣнно стало соединяться sanctio. Очевидно, нѣтъ основаній придавать какое-либо особое значеніе слову sanctio въ миланскомъ документѣ, сопоставляя ее съ позднѣйшей „прагматической" санкціей, каковы бы ни были исторія происхожденія и истинный смыслъ этого послѣдняго термина въ древности. По вопросу о томъ, къ какимъ узаконеніямъ прилагалось это названіе въ древнее время, ср. у *Dirksen*'a l. c. II, 54—80: Die pragmatischen Sanctionen (авторъ несогласенъ съ обычно принимаемымъ отнесеніемъ прагматическихъ санкцій къ рескриптамъ). Ср. также краткія замѣчанія въ *W. Bright*, Notes on the first four general Councils. Oxford 1882, 164—5.

[1]) Уже во введеніи упоминается объ убѣжденіи правителей въ необходимости религіозной свободы. Затѣмъ въ законѣ положеніе о религіозной свободѣ высказывается сначала дважды въ видѣ сообщенія о принятомъ правителями въ Миланѣ касательно этого рѣшенія [A¹A²], потомъ—въ видѣ соотвѣтствующаго повелѣнія магистрату [B], отдѣльно о христіанахъ, съ повтореніемъ при этомъ опять дважды одного и того же [a¹a²], и о послѣдователяхъ другихъ религій [b]. Введеніе: Ἤδη μὲν πάλαι σκοποῦντες τὴν ἐ λ ε υ θ ε ρ ί α ν τῆς θρησκείας οὐκ ἀρνητέαν εἶναι. [A¹] § 2: haec — — ordinanda esse credidimus, — — ut daremus et [a] *C h r i s t i a n i s* et [b] *omnibus* l i b e r a m p o t e s t a t e m sequendi religionem, quam quisque uoluisset. [A²] § 3: hoc — — ineundum esse credidimus, ut nulli omnino f a c u l t a t e m abnegandam putaremus, qui uel obseruationi [a] *C h r i s t i a n o r u m* uel [b] *ei religioni* mentem suam dederat, *quam* ipse sibi *aptissimam sentiret*. [B] [a¹] § 4: quare scire dicationem tuam conuenit placuisse nobis, ut amotis etc. — — nunc l i b e r e a c s i m p l i c i t e r unusquisque eorum, qui eandem obseruandae religionis *C h r i s t i a n o r u m* gerunt uoluntatem, citra ullam inquietudinem ac molestiam sui id ipsum obseruare contendant. [a²] § 5: quae sollicitudini tuae plenissime significanda esse credidimus, quo scires nos l i b e r a m a t q u e a b s o l u t a m colendae religionis suae f a c u l t a t e m isdem *C h r i s t i a n i s* dedisse. [b] § 6: intelligit dicatio tua etiam *aliis* religionis suae vel obseruantiae p o t e s t a t e m similiter a p e r t a m e t l i b e r a m pro quiete temporis nostri <esse> concessam, ut in colendo quod quisque delegerit habeat l i b e r a m f a c u l t a t e m.

ныхъ лицъ между христіанами, а ихъ общества или церквей. Частое повтореніе въ этой половинѣ документа выраженія «corpus christianorum» [1]) должно, повидимому, указывать на особую важность въ глазахъ законодателей выражаемаго имъ понятія [2]).

---

[1]) § 8: quae omnia corpori Christianorum — — tradi oportebit. § 9: ad ius corporis eorum, id est ecclesiarum, non hominum singulorum, pertinentia. § 9: isdem Christianis, id est corpori et conventiculis eorum reddi iubebis. § 10: supradicto corpori Christianorum.

[2]) *F. Martroye*, A propos de „l'édit de Milan", въ Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes, IV, 1914, № 1, p. 51, въ разъясненіе „плохого стиля", съ повтореніями одного и того же, въ миланскомъ документѣ, указываетъ, какъ на аналогичные примѣры, на письма Константина къ Анулину (Eus. h. e. X, 5, 15—17; X, 7) и конституцію къ Авлавію (Const. Sirmond. 1). Нужно, однако, замѣтить, что повтореній въ такой мѣрѣ, въ какой они встрѣчаются въ первой половинѣ миланскаго закона, въ этихъ документахъ нѣтъ. Съ другой стороны, въ самомъ миланскомъ законѣ вторая его половина излагается уже вообще безъ излишнихъ повтореній однихъ и тѣхъ же мыслей, повторяется лишь нѣсколько разъ въ приложеніи къ христіанамъ выраженіе „corpus". Кто еще принималъ участіе при обсужденіи закона Константиномъ и Ликиніемъ въ Миланѣ, какъ и кѣмъ производилось редактированіе его, относительно этого трудно сдѣлать какія-либо вполнѣ опредѣленныя предположенія. Весьма возможно, что въ данный моментъ при Константинѣ находился Осій кордубскій, и Константинъ руководился болѣе или менѣе его совѣтами. Но нѣтъ основаній, напр., приписывать именно вліянію Осія выраженіе „corpus christianorum" въ законѣ, какъ дѣлаетъ это *А. П. Лебедевъ*, Эпоха гоненій на христіанъ, Спб. 1904³, 306—7; само по себѣ слово „corpus" было общеизвѣстнымъ тогда въ юридическомъ языкѣ выраженіемъ и Константинъ могъ примѣнить его къ христіанамъ въ томъ или иномъ смыслѣ и помимо Осія. Относительно пріемовъ редактированія въ то время императорскихъ конституцій ср. замѣчанія *Martroye*, l. c. 50—1.—Между прочимъ, обращаетъ на себя вниманіе нѣкоторое сходство во внѣшней конструкціи начала миланскаго документа съ письмомъ Константина епископу Христу—совершенно иного содержанія (приглашеніе на соборъ въ Арль къ 1 августа 313 г.). Въ первомъ читается (Eus. h. e. X, 5, 2—4): Ἤδη μὲν πάλαι σκοποῦντες — — κεκελεύκειμεν — —, ἀλλ' ἐπειδή — — ἐδόκουν προστεθεῖσθαι σαφῶς, τυχὸν ἴσως τινὲς — — ἀπεκρούοντο. ὁπότε — — ἐληλύθειμεν — — διατάξαι ἐδογματίσαμεν. Въ письмѣ Христу (X, 5, 21—22): Ἤδη μὲν πρότερον — — ἐπιτέμνεσθαι βουληθεὶς — —, οὕτω διατετυπώκειν — —. ἀλλ' ἐπειδή — — παρατείνειν οὐ παύονται — —, ὅθεν προνοητέον μοι ἐγένετο. Ср. также письмо (о томъ же) ad Aelafium (Migne, s. l. t. 8, c. 483 BCD): Jam quidem antehac — — placuerat mihi — —. Sed cum dictationis [dieationis] tuae scripta legissem, — — evidenter agnovi. Такое сходство въ близкихъ одинъ къ другому по времени документахъ, повидимому, могло бы указывать на тождество диктовавшаго или редактировавшаго ихъ лица. Но дѣлать

Первый пунктъ, какъ прямо замѣчается въ узаконеніи (§ 4), имѣетъ значеніе отмѣны раньше сдѣланнаго распоряженія, стѣснявшаго свободу христіанъ. Второй пунктъ также находился въ извѣстномъ отношеніи къ какому-то ранѣе изданному постановленію, измѣнялъ или дополнялъ его (§ 7). Какъ открывается изъ сохранившагося лишь на греческомъ языкѣ введенія, отмѣняемыя теперь ограничительныя условія вообще были въ свое время собственно дополненіемъ къ закону, которымъ уже въ большей или меньшей степени за христіанами было признано право содержать свою вѣру

Опредѣлить точно юридическій смыслъ и историческое значеніе разсматриваемаго документа, изданіе котораго обычно признается настолько важнымъ моментомъ въ исторіи отношеній между церковію и государствомъ, что считается границею двухъ совершенно различныхъ по общему характеру историческихъ эпохъ, очевидно, можно, лишь установивъ прежде всего, каково было de jure и de facto положеніе въ имперіи христіанства до изданія этого документа; тогда только можно видѣть, что̀ новаго привнесено было его изданіемъ. Съ другой стороны, важнымъ является въ данномъ случаѣ вопросъ, въ какомъ отношеніи новый законъ стоитъ къ дальнѣйшимъ законодательнымъ актамъ и вообще дѣйствіямъ государственной власти, касающимся положенія въ государствѣ церкви.

Такъ какъ на юридическое, частію и на фактическое положеніе христіанъ въ языческой имперіи до Константина В. существуютъ неодинаковые взгляды, различно характеризуется религіозная политика и христіанскихъ государей, начиная съ съ самого Константина, то это не могло не имѣть слѣдствіемъ и различнаго пониманія и оцѣнки миланскаго закона разными учеными. Въ дѣйствительности разнообразіе мнѣній по вопросу о содержаніи этого закона должно еще болѣе увеличиваться въ зависимости отъ указаннаго выше разногласія относительно самого сохранившагося документа и его происхо-

---

въ этомъ случаѣ съ увѣренностью какіе-либо опредѣленные выводы было бы рискованно, такъ какъ подобные обороты рѣчи, очевидно, сами по себѣ весьма естественны въ документахъ, изданныхъ въ отмѣну или въ дополненіе къ прежде сдѣланнымъ распоряженіямъ и могли появиться даже у разныхъ лицъ безъ всякаго отношенія другъ къ другу. Можно еще отмѣтить, что и пригласительное краткое письмо Константина Арію (328 г.) у Socr. I, 25, начинается также словами: Πάλαι μὲν ἐδηλώθη τῇ στερρότητί σου.

жденія. Но и въ томъ случаѣ, когда документъ въ его основѣ приписывается Константину, одно уже различіе взглядовъ на личность послѣдняго и на его религіозныя убѣжденія въ моментъ изданія закона заставляетъ неодинаково толковать этотъ законъ. На самомъ же дѣлѣ, при разсужденіяхъ о немъ необходимо всегда имѣть въ виду и то или иное участіе въ немъ Ликинія, имя котораго стоитъ въ самомъ его текстѣ. Понятно, что въ частныхъ пунктахъ неясныя мѣста документа вызываютъ и несогласные между собою комментаріи; открытіе въ свое время латинскаго текста устранило, правда, нѣкоторыя недоразумѣнія (относительно αἱρέσεις—condiciones), но въ то же время дало поводъ къ новымъ вопросамъ (разногласіе о выраженіи vicarium postulent, вообще разности текстовъ).

Въ настоящемъ случаѣ, не входя въ историческій обзоръ всѣхъ весьма многочисленныхъ и разнообразныхъ мнѣній, достаточно имѣть въ виду лишь общія направленія въ рѣшеніи вопроса съ двухъ указанныхъ выше сторонъ: со стороны отношенія миланскаго акта къ предшествовавшей эпохѣ, и со стороны отношенія его къ дальнѣйшей религіозной политикѣ Константина В. и его преемниковъ. Для этой цѣли можно остановиться на нѣкоторыхъ лишь наиболѣе типичныхъ и наиболѣе полно выразившихъ свои взгляды представителяхъ этихъ направленій въ новѣйшее время.

По общепринятому мнѣнію, сущность миланскаго закона 313 г. состоитъ въ томъ, что этимъ закономъ, въ противоположность прежнему стѣсненному и безправному положенію христіанъ, за ними признается если не какое-либо преимущество предъ послѣдователями другихъ религій, то во всякомъ случаѣ полная религіозная свобода и право считаться юридически легальной корпораціей; поэтому онъ и открываетъ новую эпоху.

Этотъ взглядъ нашелъ, напримѣръ, въ послѣднее время выраженіе въ статьѣ итальянскаго юриста Сантуччи, разсматривающей миланскій эдиктъ «спеціально въ юридическомъ отношеніи» [1]). Правда, этотъ авторъ, подобно нѣкоторымъ другимъ, идетъ далѣе въ оцѣнкѣ значенія миланскаго закона, полагая, что христіанство возведено было имъ почти на степень оффи-

[1]) *C. Santucci*, L'editto di Milano specialmente nei riguardi giuridici. (Estratto dalla Rivista Internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie. 1913, Marzo) Roma 1913.

ціальнаго культа [1]). Но прежде всего онъ отмѣчаетъ именно данную христіанамъ и ихъ культу полнѣйшую свободу, какой раньше не предоставлялъ имъ никакой другой эдиктъ [2]). Возвращеніе же богослужебныхъ мѣстъ и другого имущества христіанамъ, съ поясненіемъ: «id est corpori et conventiculis eorum», и другими подобными выраженіями въ эдиктѣ, ясно показываетъ, что Константинъ признавалъ чрезъ это вообще христіанскую церковь «моральной» корпораціей, организованной извѣстнымъ образомъ, и субъектомъ права; отдѣльныя христіанскія общины или церкви (conventicula) могли теперь выступать въ качествѣ юридическихъ лицъ, уполномоченныхъ къ пріобрѣтенію собственности и владѣнію ею [3]). Раньше, во время гоненій, христіане могли пользоваться своими кимитиріями, какъ мѣстами богослужебныхъ собраній, въ виду уваженія римлянъ вообще къ мѣстамъ погребенія (loca religiosa) и огражденія закономъ ихъ неприкосновенности. Но подъ собственнымъ именемъ, какъ послѣдователи запрещенной религіи, они не могли обладать законно какимъ-либо имуществомъ. Если фактически христіанскія общины имѣли и тогда имущества, то это было лишь фактомъ безъ надлежащихъ юридическихъ основаній: или подобныя имущества должны были считаться de jure собственностью частныхъ лицъ изъ среды христіанъ, или же христіанскія общины (какъ соглашается авторъ съ de Rossi) выдавали себя за дозволенныя закономъ погребальныя общества (collegia funeraticia); но въ этомъ послѣднемъ случаѣ, по мнѣнію автора, христіанскимъ общинамъ принадлежало не право собственности на loca religiosa, которыя были по закону res nullius, и на иныя причисленныя къ нимъ имѣнія, а лишь попеченіе о нихъ и ихъ охрана. Такіе случаи, какъ возвращеніе кимитиріевъ римскому епископу Максентіемъ (311), или, ранѣе, Галліеномъ—египетскимъ епископамъ (260), не означаютъ дѣйствительнаго усвоенія церквамъ значенія юридической личности, но стоятъ въ связи именно съ формой владѣнія (proprietà), установленной ранѣе для погребальныхъ коллегій по отношенію къ кимитиріямъ. Такимъ образомъ, миланскій эдиктъ былъ первымъ и торжественнымъ актомъ, признававшимъ за церковію легальное право на владѣніе недвижимою собственностью. Дальнѣйшее раскрытіе этотъ актъ нашелъ въ послѣдующихъ законахъ, частію самого

---

[1]) 11: quasi al grado di culto ufficiale. [2]) 8. [3]) 14—15.

же Константина, напр., въ усвоеніи церкви права принимать наслѣдство по завѣщанію. Но эдиктъ, кромѣ того, что признаетъ указанное право за отдѣльными церквами, говоритъ вообще о corpus christianorum, т. е. церковь вообще ставится предъ закономъ, какъ цѣльный организмъ (un ente organico complessivo), и такимъ образомъ, хотя еще въ совершенно зачаточной формѣ, намѣчается въ области публичнаго права въ общемъ то отношеніе между церковію и государствомъ, которое лишь потомъ получило полную опредѣленность и развитіе [1]).

Несогласіе съ обычнымъ мнѣніемъ заявилъ въ особо рѣзкой формѣ Зеекъ въ своей уже упоминавшейся ранѣе статьѣ [2]). Признавъ помѣщенные у Лактанція и Евсевія тексты за письмо лишь Ликинія, назначенное для бывшей области Максимина, все значеніе этого письма онъ сводилъ къ отмѣнѣ распоряженій Максимина, непозволявшихъ войти въ силу на востокѣ эдикту Галерія 311 г. На дѣлѣ чрезъ этотъ именно эдиктъ 311 г. христіане и получили легальную свободу исповѣданія, и виновникомъ такой мѣры былъ не Константинъ, а Галерій, миланскаго же эдикта вовсе и не было.

Мнѣніе самого Зеекка, однако, въ цѣломъ явно оказывалось крайностью, и другіе ученые, если высказываютъ замѣчанія, направленныя къ ограниченію значенія миланскаго акта, то въ иномъ уже видѣ. Но признавая такъ или иначе существованіе миланскаго закона 313 г., въ извѣстномъ отношеніи эти ученые идутъ, можно сказать, еще далѣе: не только миланскій законъ, но и эдиктъ Галерія, какъ юридическіе акты, не вносили, по нимъ, чего-либо существенно новаго, потому что то, что ими давалось христіанамъ, можно находить уже въ болѣе ранней исторіи отношеній римскаго правительства къ христіанамъ.

Съ прямой критикой приведенныхъ выше утвержденій Сантуччи выступилъ итальянскій же авторъ Перуджи въ статьѣ о «юридическомъ источникѣ миланскаго эдикта» [3]). Этотъ «источникъ» и вообще прецеденты для миланскаго за-

---

[1]) 15—17.

[2]) *O. Seeck*, Das sogenannte Edikt von Mailand, въ Zeitschrift für Kirchengeschichte, XII, 1891, S. 381, 386.

[3]) *G. L. Perugi*, La fonte giuridica dell' Editto di Milano, въ Roma e l'Oriente, III, 1913, Novembre-Decembre, № 35—36, p. 13—35 (36—40—Bibliografia).

кона, которые должны показать, что законъ вовсе не былъ чѣмъ-то совершенно новымъ, Перуджи находитъ частію въ существовавшемъ въ Римѣ «обычаѣ» или въ обычной римской политикѣ по отношенію къ разнымъ культамъ, частію въ утвержденныхъ законами правовыхъ институтахъ.

Такъ, если миланскій эдиктъ провозгласилъ свободу христіанъ, онъ въ сущности не ввелъ какого-либо новшества, потому что хотя законодательство римское, начиная съ законовъ XII таблицъ, запрещало новыхъ боговъ и не знало равенства культовъ, однако на дѣлѣ въ Римѣ находили пріютъ всевозможныя религіи, и всякіе боги были почитаемы римлянами. Предшественники Константина, гонители христіанъ, могли, конечно, ссылаться, напр., на законы XII таблицъ, но и Константинъ могъ сослаться на обычай, на дѣйствительный порядокъ вещей [1]). Когда же эдиктъ повелѣваетъ возвратить христіанамъ богослужебныя мѣста, онъ имѣетъ въ качествѣ прямого основанія для этого именно упоминаемые и у Сантуччи законы о loca religiosa, какъ неприкосновенныхъ и неотчуждаемыхъ (res divini juris, extra commercium); купившіе ихъ, какъ нарушители закона, должны были возвратить ихъ даже безъ всякаго вознагражденія, и Константинъ предоставляетъ имъ право просить вознагражденія вѣроятно лишь ради внутренняго мира въ имперіи («pro quiete temporis nostri», какъ выражается онъ далѣе). Со стороны Константина, такимъ образомъ, это возвращеніе было актомъ просто лишь справедливости, а не какой-либо особой милости [2]). Но возвращая кимитиріи (катакомбы), Константинъ по справедливости долженъ былъ возвратить вмѣстѣ съ тѣми и обезпечивавшія поддержаніе ихъ въ надлежащемъ порядкѣ другія имущества. Ими христіане владѣли и распоряжались въ качествѣ погребальныхъ коллегій. Между тѣмъ коллегіи вообще закономъ были признаны уже за юридическія лица, обладавшія правомъ собственности (при чемъ, начиная съ Марка Аврелія, позволено всѣмъ коллегіямъ получать и наслѣдства по завѣщанію) [3]). Но церковь въ цѣломъ юридическаго признанія въ миланскомъ эдиктѣ вовсе не получила, какъ хочетъ видѣть это Сантуччи. Римское право въ IV вѣкѣ не даетъ примѣра юридической личности, сложенной, такъ сказать, изъ взятыхъ вмѣстѣ другихъ юридическихъ личностей. Выраженіе эдикта «ad jus corpo-

[1]) 18—19. [2]) 22—27. [3]) 27—30.

ris eorum, id est ecclesiarum» обозначаетъ, что имущественныя права возстановляются для каждой церкви въ отдѣльности, и онѣ только могутъ выступать, напр., въ нужныхъ случаяхъ предъ судомъ, а не церковь вообще [1]). И законъ о правѣ наслѣдства 321 г., на который ссылается Сантуччи, помимо того, что онъ относится уже къ позднѣйшему времени, употребленнымъ въ немъ выраженіямъ «catholicae concilium» указываетъ, нужно думать, лишь на церкви отдѣльныхъ мѣстностей [2]). Во всякомъ случаѣ, не слѣдуетъ находить въ миланскомъ эдиктѣ того, чего нѣтъ въ немъ. Заслуга Константина останется немалою и въ томъ случаѣ, если онъ—дѣйствуя въ намѣченномъ уже указанными прецедентами направленіи—объявилъ только равенство всѣхъ предъ закономъ, и нѣтъ необходимости возвышать ее вопреки смыслу имѣющихся документовъ [3]).

Въ томъ же, болѣе или менѣе, смыслѣ, но съ совершенно иною аргументаціею, ведетъ разсужденіе о миланскомъ эдиктѣ Батиффоль [4]). Прецеденты для него онъ думаетъ находить не въ обычной практикѣ римскаго правительства и не въ какомъ-либо общемъ законодательствѣ, а въ спеціальныхъ эдиктахъ о христіанахъ римскихъ императоровъ прежняго времени.

Именно, Батиффоль полагаетъ, что уже Александръ Северъ особымъ эдиктомъ объявилъ христіанство дозволенной религіей и призналъ христіанъ корпораціею съ правомъ устроять собранія и имѣть собственность. На это, по его мнѣнію, указываютъ слова біографа императора Лампридія: «christianos esse passus est», и разсказъ его о рѣшеніи императоромъ въ пользу христіанъ спора ихъ съ трактирщи-

---

[1]) 30—31. [2]) 33—35. [3]) 35.

[4]) *P. Batiffol*, La paix constantinienne et le catholicisme. Paris 1914. Въ эту книгу вошла, частію съ нѣкоторыми сокращеніями, и цитированная ранѣе статья Les étapes de la conversion de Constantin, помѣщенная въ Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes, 1913. Въ Correspondant, 1913, I, 858—878, Батиффолемъ была помѣщена статья L'édit de Milan et les origines de la liberté religieuse. Книга La paix constantinienne, посвященная главнымъ образомъ вопросу объ отношеніяхъ между церковію и государствомъ, по разъясненію автора въ предисловіи къ ней, является продолженіемъ извѣстнаго труда его: L'église naissante et le catholicisme (1908[1], 1909[6]), и будетъ сопровождаться заключительнымъ томомъ: Le catholicisme romain de saint Damase à saint Léon

ками объ участкѣ земли [1]). Послѣ нѣсколькихъ бывшихъ затѣмъ, вопреки этому узаконенію, гоненій на христіанъ последующихъ правителей, Галліенъ опять возвратилъ имъ право свободно исповѣдывать свою вѣру, собираться, владѣть богослужебными мѣстами и кимитиріями, выступать на судѣ. Но все это было дано имъ уже Александромъ Северомъ, къ которому, такимъ образомъ, всегда и нужно возвращаться, чтобы найти «самую древнюю антиципацію миланскаго эдикта»; новаго у Галліена было лишь то, что онъ, сверхъ того, обращался къ епископамъ [2]). Фикціей же погребальныхъ коллегій христіане, по Батиффолю, не пользовались ни до Александра Севера, ни послѣ него [3]). И когда Галерій въ 311 г. въ своемъ эдиктѣ заявляетъ о христіанахъ: «ut denuo sint christiani et conventicula sua componant», въ этой формулѣ мы находимъ провозглашеніе той самой свободы для христіанства, какая была уже даваема Александромъ Северомъ и Галліеномъ; Галерій не говоритъ «ut in posterum sint christiani», но «ut denuo sint christiani», т. е. предполагается свобода, существовавшая уже раньше [4]). И миланскій эдиктъ, вмѣстѣ съ присоединеннымъ къ нему комментаріемъ Ликинія [5]), также въ сущности не даетъ ничего юридически новаго въ сравненіи съ указаннымъ, хотя онъ и проникнутъ совсѣмъ инымъ духомъ, нежели эдиктъ Галерія: провозглашая свободу, зако-

---

[1]) 35—40, 524. 36—37: C'est le grand acte, le grand acte méconnu, d'Alexandre Sévère.—En effet, cet acte est un acte public, et non pas une simple attitude morale. Il est énumeré par Lampride dans une série qui semble bien être une série d'édits. Il s'agira donc d'un édit prononçant la licéité légale du christianisme jusque-là illicite: la vieille règle *Non licet esse vos* est désormais abrogée. 40: Le „*christianos esse passus est*“ prend ainsi [чрезъ рѣшеніе дѣла о владѣніи участкомъ земли] toute sa valeur: il est l'acte par lequel Alexandre Sévère accepte que le christianisme soit dorénavant une religion licite, et les chrétiens un *corpus* ayant le droit de s'assembler, le droit de posséder. Подобный взглядъ частію высказалъ уже *P. Allard*, Histoire des persécutions pendant la première moitié du III siècle. Paris 1894², 197—8.

[2]) 64—67: il faut toujours en revenir à Alexandre Sévère pour la plus haute anticipation de l'édit de Milan.

[3]) 39, ср. L'église naissante, 42—44. [4]) 183.

[5]) По гипотезѣ Батиффоля, какъ извѣстно, послѣдній отдѣлъ документа, гдѣ говорится о возвращеніи христіанамъ, сверхъ богослужебныхъ мѣстъ, еще другого имущества, которымъ они владѣли коллективно, и гдѣ употребляются слова corpus christianorum, ecclesiae, conventicula, представляетъ сдѣланное уже Ликиніемъ дополненіе къ эдикту.

нодатель здѣсь уже весьма далекъ отъ того, чтобы ставить христіанамъ въ упрекъ уклоненіе отъ «установленій, сдѣланныхъ древними» (veterum instituta), и ихъ «произволъ» въ дѣлѣ религіи. Если обычно судятъ объ этомъ эдиктѣ, какъ о какой-то «деклараціи правъ», то, по Батиффолю, это есть лишь извращеніе его истиннаго значенія. Миланскій эдиктъ есть политическій актъ, обусловленный моментомъ его происхожденія: онъ есть въ сущности лишь «ликвидація» политики непосредственно предшествовавшаго ему времени, которая путемъ насилія безуспѣшно хотѣла сдѣлать оффиціальные культы обязательными для всѣхъ подданныхъ имперіи; утверждая религіозную свободу, онъ теперь чрезъ это гарантируетъ общественное спокойствіе. Какой-либо особой привилегіи за христіанами эдиктъ, давая свободу, не устанавливаетъ: римское государственное право признавало свободу и за миѳраизмомъ, элевсиніями, религіозными ассоціаціями, распространенными почти всюду. Что касается имущественнаго права церквей, какъ корпорацій, то оно новымъ не было: самый эдиктъ о конфискаціи церковныхъ имуществъ 303 г. показываетъ, что оно существовало раньше. Привилегіей право христіанскаго общества на собственность само по себѣ не было, такъ какъ оно ставило лишь христіанъ въ положеніе вообще дозволенныхъ ассоціацій. Миланскій эдиктъ, такимъ образомъ, лишь примѣнялъ къ христіанамъ легальное установленіе общаго права, которымъ они и пользовались, по крайней мѣрѣ съ Галліена, и до 303 г. Непредусмотрѣннымъ въ прежнемъ законодательствѣ о нихъ оказывается лишь распоряженіе эдикта о возвращеніи даже имъ теперь легально конфискованныхъ прежде, въ 303 г., имуществъ [1]). Батиффоль тѣмъ не менѣе признаетъ, что миланскій эдиктъ представляетъ въ своемъ родѣ «единственный моментъ», въ виду широты объявленной имъ свободы. Но это была собственно точка зрѣнія Ликинія. Константинъ уже во время самаго изданія эдикта держался другихъ мыслей: его намѣреніе было—дать христіанству свободу съ привилегіями [2]).

Какъ видно изъ сказаннаго, вопросъ, соотвѣтственно двумъ пунктамъ въ содержаніи эдикта, касается 1) религіозной свободы христіанъ, и 2) ихъ имущественныхъ правъ, и состоитъ въ томъ, а) какъ опредѣлялось съ этихъ сторонъ въ первые

---

[1]) 247—249. [2]) 249, 525.

три вѣка положеніе христіанъ съ точки зрѣнія вообще римскихъ законовъ, и б) чѣмъ именно христіане были обязаны въ отношеніи къ улучшенію своего положенія нѣкоторымъ правителямъ еще III в., и затѣмъ, въ особенности, появившемуся уже непосредственно предъ изданіемъ миланскаго закона эдикту Галерія.

1) Безспорно, что когда христіанство сдѣлалось извѣстнымъ язычникамъ подъ своимъ собственнымъ именемъ, вышло изъ-подъ покрова «дозволенной» религіи—іудейской, христіане были признаны юридически не имѣющими права на существованіе въ имперіи, какъ бы въ точности ни квалифицировалась ихъ вина предъ закономъ. Плиній въ 112/3 г. приступаетъ къ суду надъ христіанами съ мнѣніемъ о нихъ, какъ вредной и нетерпимой сектѣ, и хотя дознаніе заставило его самого уже измѣнить нѣсколько это предубѣжденіе, но императоръ Траянъ въ своемъ отвѣтѣ ему призналъ ихъ, implicite, но тѣмъ не менѣе совершенно ясно, подлежащими наказанію за одно лишь имя христіанъ. Если правительство, считая христіанъ вредною, но пока еще не особенно опасною сектою, на первыхъ порахъ само не поднимало преслѣдованія, направленнаго къ совершенному искорененію новой религіи, а предоставляло возбуждать дѣла о христіанахъ обществу, и при этомъ дозволяло вести эти дѣла не строго судебнымъ, а полицейско-административнымъ порядкомъ, это фактически имѣло весьма большое значеніе, но юридическаго положенія христіанъ это по существу не измѣняло.

Перуджи, желая отыскать «юридическій» источникъ въ прошломъ для миланскаго эдикта, указываетъ въ дѣйствительности лишь на фактическое существованіе въ Римѣ въ позднѣйшее время вмѣстѣ съ государственною религіею и разныхъ иноземныхъ культовъ. Однако, нужно имѣть въ виду, что такіе культы допускались лишь постольку, поскольку ихъ послѣдователи не отрицали и культа государственнаго (что съ политеистической точки зрѣнія и не должно было для язычниковъ представляться затруднительнымъ). Единственное исключеніе приходилось въ этомъ случаѣ дѣлать для іудейской религіи. Но на эту «дозволенную» религію, послѣдователи которой не хотѣли принимать государственнаго культа, смотрѣли въ Римѣ какъ на необходимое зло, и мирились съ нею только подъ условіемъ ограниченія ея предѣлами іудейской національности. Къ христіанству это условіе не было примѣнимо.

Вообще же на равенство съ государственной религіей всѣ другіе культы отнюдь не могли претендовать. Они были допускаемы лишь при государственномъ культѣ, какъ дополненіе къ нему, но не могли замѣнять его, какъ вообще обязательнаго для подданныхъ римской имперіи, по крайней мѣрѣ, въ обычаѣ почитанія кесаря, какъ бога.

Въ III в., когда сдѣлалось уже яснымъ и важное политическое значеніе христіанства, выступаютъ императоры, которые сами берутъ на себя инициативу гоненій, «коерциція» по отношенію къ христіанамъ примѣняется теперь ими въ самыхъ широкихъ размѣрахъ въ видѣ повсемѣстнаго преслѣдованія. Но являются правители и съ другимъ настроеніемъ. Двумъ изъ нихъ, Александру Северу и Галліену Батиффоль и усвояетъ эдикты, которые, по его мнѣнію, должны по общему значенію почти вполнѣ соотвѣтствовать эдиктамъ IV в.—Галерія 311 г. и миланскому 313 г.

Но факты которые свидѣтельствуютъ о расположеніи Александра Севера къ христіанамъ, и выраженіе о немъ у Лампридія: «christianos esse passus est», далеко недостаточны для категорическаго вывода, что имъ изданъ былъ даже общій эдиктъ о вѣротерпимости [1]). Никакихъ указаній у другихъ

---

[1]) *Aelii Lampridii* Alexander Severus, 22, 4—5 (Scriptores Historiae Augustae. Rec. *H. Peter*. V. I. Lipsiae 1865, p. 243); mechanica opera Romae plurima instituit. Iudaeis privilegia reseruauit. Christianos esse passus est. pontificibus tantum detulit et quindecim uiris atque augnribus, ut quasdam causas sacrorum a se finitas iterari et aliter distingui pateretur. Батиффоль полагаетъ, что слова „christianos esse passus est“ указываютъ именно на особый оффиціальный актъ, а не просто лишь на „моральную расположенность“, такъ какъ онъ упоминается Лампридіемъ, повидимому, въ ряду эдиктовъ. Однако, на дѣлѣ здѣсь, какъ и въ предыдущей 21 главѣ и двухъ дальнѣйшихъ, 23 и 24, вообще характеризуется лишь отношеніе императора къ его подданнымъ и къ разнымъ находившимся на службѣ лицамъ, причемъ сообщаемые здѣсь факты вовсе не предполагаютъ всегда изданія особыхъ конституцій. Уже то, что̀ говорится, вслѣдъ за упоминаніемъ о христіанахъ, о языческихъ жрецахъ (пересмотръ и перерѣшеніе ихъ дѣлъ), едва ли указываетъ на какіе-либо „эдикты“, а непосредственно далѣе говорится просто лишь о томъ, что незапятнанныхъ взяточничествомъ президовъ императоръ имѣлъ въ особой чести, бралъ ихъ съ собою въ экипажъ во время путешествій и поощрялъ наградами (22, 6: in itineribus secum semper in vehiculo habuit et muneribus adiuuit). Въ 22, 4—5 сопоставляются лишь отношенія императора къ разнымъ религіямъ, но выражалось ли при этомъ благосклонное отношеніе его къ христіанству въ видѣ обнародо-

древнихъ писателей на изданіе столь важнаго для христіанъ акта не имѣется, и нужно думать, что дѣло ограничивалось

ванія особаго закона о нихъ, объ этомъ отсюда нельзя дѣлать заключенія, и не видно. почему здѣсь „pati" должно имѣть особый „юридическій" смыслъ (36₅: Le verbe *pati* a ici un sens juridique) и обозначать изданіе особаго законодательнаго акта, хотя бы для іудеевъ ихъ уже существовавшія привилегіи и были подтверждены такимъ актомъ (ср. употребленіе pati въ смыслѣ вообще позволенія уже въ слѣдующей далѣе фразѣ, 22, 5: iterari et aliter distingui p a t e r e t u r; ср. также 15. 2, 238: nec quemquam p a s s u s e s t e s s e in Palatinis nisi necessarium hominem; 49, 1, 263: Honores iuris gladii numquam uendi p a s s u s e s t dicens, „— — ego n o n p a t i o r mercatores potestatum"; 66, 4).—Эпоха Северовъ была временемъ высшаго расцвѣта римской юриспруденціи, и въ частности, именно Александръ Северъ обращалъ особое вниманіе на законодательство; его „совѣтъ" для обсужденія законовъ состоялъ изъ 20 юристовъ и 50 другихъ членовъ, и никакая конституція не была утверждаема безъ самаго тщательнаго обсужденія (16, 1—3, 239: Leges de iure populi et fisci moderatas et infinitas sanxit neque ullam constitutionem sacrauit sine uiginti iuris peritis et doctissimis ac sapientibus viris isdemque disertissimis non minus quinquaginta, etc.). Знаменитые юристы Павелъ и Ульпіанъ, бывшіе при немъ префектами преторіи, были самыми близкими къ нему лицами (26, 5; 27, 6), въ особенности Ульпіанъ пользовался исключительнымъ на него вліяніемъ (31, 2—3; 34, 6; 51, 4; 67, 2). Было бы, очевидно, весьма важно и имѣло бы особый интересъ, если бы, при такихъ условіяхъ, при Александрѣ Северѣ торжественнымъ, законодательнымъ актомъ христіанство было провозглашено дозволенною религіею. Но хотя имъ утверждено было „безчисленное" множество законовъ (16, 1; 43, 1, 258: leges innumeras sanxit), едва ли можно предполагать въ ряду ихъ законъ такого рода. Лактанцій даже сообщаетъ, что именно Ульпіаномъ собраны были для руководства проконсуламъ „нечестивые" рескрипты противъ христіанъ, изданные прежними государями (Instit. div. V, 11, 19, ed. *Brandt* 436: Domitius de officio proconsulis libro septimo rescripta principum nefaria collegit, ut doceret quibus poenis adfici oporteret eos qui se cultores Dei confiterentur). Называемое Лактанціемъ произведеніе Ульпіана (какъ и всѣ другія, ср. *Krüger*, l. c. 240, 246₁₈₆) относится, правда, еще къ временамъ Каракаллы (212—217), и руководствоваться собранными въ немъ законами противъ христіанъ президамъ въ ихъ coërcitio при Александрѣ Северѣ уже не приходилось, когда не поощрялась уже и самая coërcitio въ отношеніи къ христіанамъ. Но чтобы Александръ Северъ прямо и рѣшительно особымъ актомъ отмѣнилъ прежнее законодательство о христіанахъ и объ этомъ не сохранилось никакихъ воспоминаній и свѣдѣній, помимо неопредѣленнаго замѣчанія у язычника Лампридія, даже и у христіанскихъ писателей, это весьма мало вѣроятно. Каково могло быть вообще въ вопросѣ объ отношеніяхъ къ христіанамъ вліяніе Ульпіана († уже въ 228 г.) и другихъ юристовъ, трудно сказать. Извѣстно, по крайней мѣрѣ, что императоръ былъ отклоненъ ревнителями язычества отъ намѣренія ввести Христа въ

именно лишь фактическимъ расположеніемъ императора къ христіанамъ, выражавшимся и въ его отдѣльныхъ распоряженіяхъ въ ихъ пользу. Устанавливавшееся фактически при дворѣ благосклонное или хотя бы нейтральное по отношенію къ

число боговъ и построить храмъ Ему (43, 7, 259: prohibitus est ab is qui consulentes sacra repprerant omnes Christianos futuros, si id fecisset, et templa reliqua deserenda). Была, нужно думать, лишь фактическая, но не узаконенная особымъ актомъ терпимость къ христіанамъ, хотя и въ самыхъ широкихъ размѣрахъ, доходившая до того, что императоръ, игнорируя тяготѣвшій надъ ихъ общинами запретъ законовъ, рѣшилъ даже въ ихъ пользу споръ ихъ о земельномъ участкѣ съ трактирщиками (49, 6). Примѣръ іудеевъ, за которыми императоръ сохранилъ лишь данныя имъ раньше права, но которые при немъ позволяли себѣ гораздо больше, такъ что ихъ этнархъ, по сообщенію Оригена, являлся чуть не царемъ въ своемъ народѣ и произносилъ смертные приговоры,— и императоръ зналъ и допускалъ это, хотя легальнаго разрѣшенія на это вовсе не было,—показываетъ, что и христіане могли пользоваться весьма широкою свободою и безъ юридическаго ея утвержденія. (Ср. *K. J. Neumann*, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian. I. Lpz. 1890. 208).—По своимъ религіознымъ вѣрованіямъ Александръ Северъ вовсе не былъ христіаниномъ (слухи о томъ у Діонисія александрійскаго въ Eus. h. e. VII, 10, 3: οἱ λεχθέντες ἀναφανδὸν Χριστιανοὶ γεγονέναι—о немъ и о Филиппѣ Аравитянинѣ; однако, позднѣйшая легенда сдѣлала и его гонителемъ, при которомъ погибли тысячи христіанъ, ср. Hauck's RE[3] XVIII, 259), но лишь представителемъ болѣе или менѣе возвышеннаго языческаго синкретизма. Изображеніе Христа онъ имѣлъ въ своемъ ларарій на ряду съ изображеніями многихъ другихъ историческихъ и миѳическихъ личностей (29, 2), и къ римскому пантеону хотѣлъ Его причислить вовсе не въ ущербъ языческимъ богамъ, храмы которыхъ въ Римѣ посѣщалъ еженедѣльно (43, 5). Съ Оригеномъ видѣлась (около 232 г.) только мать императора Юлія Маммея, но не самъ онъ (Neumann, 207з). Возможно, конечно, что если бы не преждевременная смерть императора, онъ, при болѣе близкомъ ознакомленіи съ христіанствомъ въ дальнѣйшее время болѣе рѣшительно сталъ бы на его сторону.—Слѣдуетъ имѣть въ виду, что біографъ Александра Севера, Элій Лампридій, обращался съ его біографіей, какъ и съ біографіей Геліогабала, въ 324/5 г. къ Константину В., который обнаруживалъ, повидимому, особый интересъ къ личности Александра Севера (65, 1, 274: S o l e s quaerere, Constantine maxime, quid sit quod hominem Syrum et alienigenam talem principem fecerit). Если самъ авторъ и былъ язычникъ, то назначая свое сочиненіе для Константина, онъ, въ виду покровительства послѣдняго христіанству, естественно, долженъ былъ обращать особое вниманіе, на отношенія къ христіанамъ описываемаго императора. Но, повидимому, въ своихъ источникахъ онъ не нашелъ въ этомъ случаѣ болѣе того, что сообщаетъ (ср. ссылку въ 29, 2, 248: animas sanctiores, in quis Apollonium et, q u a n t u m s c r i p t o r s u o r u m t e m p o r u m d i c i t, Christum Abraham et Orfeum et huiuscemodi ceteros habebat).

христіанамъ настроеніе должно было отражаться соотвѣтственнымъ образомъ на судьбѣ христіанъ вообще въ имперіи и безъ изданія какихъ-либо общихъ эдиктовъ, какъ это можно видѣть изъ примѣра царствованія Коммода, или первыхъ лѣтъ Септимія Севера и Валеріана. Въ общемъ, какъ замѣчаетъ В. В. Болотовъ, «этотъ императоръ былъ рѣшительнымъ покровителемъ христіанъ, хотя въ тоже время не издавалъ никакого закона, который бы легализировалъ ихъ положеніе въ римской имперіи. Поэтому всѣ его дѣйствія имѣли характеръ лишь временныхъ распоряженій правительства, а не какихъ-либо органическихъ постановленій, обязательныхъ для всей римской имперіи» [1]).

Что касается Галліена, то имъ изданъ былъ по вступленіи на престолъ (260) эдиктъ, отмѣнявшій распоряженія отца его Валеріана противъ христіанъ. Но его содержаніе, вѣроятно, не шло далѣе того, что̀ говорилось въ сохраненномъ Евсевіемъ рескриптѣ императора египетскимъ епископамъ, чрезъ который дѣйствіе эдикта распространяется и на Египетъ (находившійся въ 260 г. еще подъ властію узурпатора Макріана): запрещалось лишь правителямъ разыскивать епископовъ съ цѣлію привлеченія ихъ къ отвѣтственности и открывался снова доступъ къ мѣстамъ богослуженія, но о религіозной свободѣ ничего не говорилось, и въ сущности, по замѣчанію Гарнака, возстановлялось для христіанъ, вмѣстѣ съ отмѣной прямого гоненія, только прежнее ихъ юридически безправное положеніе [2]). Что «древніе законы» противъ христіанъ сохраняли на

[1]) *В. В. Болотовъ*, Лекціи по исторіи древней церкви. II. Спб. 1910, 114.

[2]) Рескриптъ (ἀντιγραφή) Галліена, написанный, можно думать, въ отвѣтъ на обращеніе самихъ египетскихъ епископовъ, дается у Евсевія въ переводѣ на греческій языкъ. H. e. VII, 13, *Schwartz* 666: Αὐτοκράτωρ Καῖσαρ Πούπλιος Λικίνιος Γαλλιῆνος Εὐσεβὴς Εὐτυχὴς Σεβαστὸς Διονυσίῳ καὶ Πίννᾳ καὶ Δημητρίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἐπισκόποις. τὴν εὐεργεσίαν τῆς ἐμῆς δωρεᾶς διὰ παντὸς τοῦ κόσμου ἐκβιβασθῆναι προσέταξα, ὅπως ἀπὸ τῶν τόπων τῶν θρησκευσίμων ἀποχωρήσωσιν, καὶ διὰ τοῦτο καὶ ὑμεῖς τῆς ἀντιγραφῆς τῆς ἐμῆς τῷ τύπῳ χρῆσθαι δύνασθε, ὥστε μηδένα ὑμῖν ἐνοχλεῖν. καὶ τοῦτο. ὅπερ κατὰ τὸ ἐξὸν δύναται ὑφ' ὑμῶν ἀναπληροῦσθαι, ἤδη πρὸ πολλοῦ ὑπ' ἐμοῦ συγκεχώρηται, καὶ διὰ τοῦτο Αὐρήλιος Κυρίνιος, ὁ τοῦ μεγίστου πράγματος προστατεύων, τὸν τύπον τὸν ὑπ' ἐμοῦ δοθέντα διαφυλάξει. Евсевій затѣмъ добавляетъ, что извѣстенъ и другой указъ его къ инымъ епископамъ, которымъ онъ предоставляетъ опять въ ихъ распоряженіе кимитиріи: καὶ ἄλλη δὲ τοῦ αὐτοῦ διάταξις φέρεται, ἣν πρὸς ἑτέρους ἐπισκόπους πεποίηται, τὰ τῶν καλουμένων κοιμητηρίων ἀπολαμβάνειν ἐπιτρέπων

дѣлѣ силу и при Галліенѣ, объ этомъ свидѣтельствуетъ разсказанный у Евсевія случай съ Мариномъ въ Кесаріи: находясь на военной службѣ, Маринъ, въ силу этихъ законовъ, когда на нихъ было указано его конкуррентомъ, не только не могъ получить повышенія, или хотя бы только оставаться на службѣ, но и былъ казненъ [1]) *).

А. Бриллiантовъ.

χωρία. Принимаемаго Батиффолемъ мнѣнія, что эдиктомъ Галліена христіанство формально было объявлено „дозволенною религіею“, держались и ранѣе весьма многіе ученые (спеціальная статья *F. Görres,* Die Toleranzedikte des Kaisers Gallienus, въ Jahrbücher für protest. Theologie, III, 1877, 616—630). Возраженія противъ этого мнѣнія см. у *A. Harnack*'a Art. „Gallienus“ въ Hauck's RE[3] VI [1899], 354—5. Ср. также *В. В. Болотовъ*, Лекціи по исторіи древней церкви. II. Спб. 1910, 133—7.

[1]) Eus. h. e. VII, 15, 2, 668: μὴ ἐξεῖναι—ἐκείνῳ τῆς Ῥωμαίων μετέχειν ἀξίας κατὰ τοὺς παλαιοὺς νόμους, Χριστιανῷ γε ὄντι καὶ τοῖς βασιλεῦσι μὴ θύοντι, κατηγόρει. Это было именно εἰρήνης ἁπανταχοῦ τῶν ἐκκλησιῶν οὔσης.

*) Продолженіе слѣдуетъ.

Маріавиты *).

II.

Основательница маріавитскаго религіознаго общества Марія Франциска (въ мірѣ Феликса) Козловская родилась 27 мая 1862 г. въ Величнѣ сѣдлецкой губерніи [1]). Рано лишившись отца, служившаго лѣсничимъ въ частномъ имѣніи и погибшаго во время польскаго возстанія въ 1863 г., Феликса Козловская воспитывалась до девятилѣтняго возраста въ домѣ своей бабки и затѣмъ три года училась въ гимназіи, но по болѣзни должна была выйти и продолжала занятія дома. Съ раннихъ лѣтъ она отличалась набожностью, часто причащалась и питала особую любовь къ Іисусу Христу, сокрытому въ св. дарахъ и къ «непорочно зачатой» Пресв. Дѣвѣ. Пятнадцати лѣтъ отъ роду подъ впечатлѣніемъ прочитаннаго ею житія капуцинки Вероники она стала предаваться благочестивымъ упражненіямъ, а на 21-мъ году во время реколлекціи въ Закрочимѣ подъ руководствомъ капуцина о. Луки приняла рѣшеніе поступить въ монастырь, причемъ остановилась на второмъ уставѣ Франциска ассизскаго (клариссинскомъ), хотя, по увѣренію маріавитскаго историка, раньше никогда не читала этого устава. Объ этомъ своемъ рѣшеніи она сообщила другому капуцину, къ которому направилъ ее о. Лука, о. Гонорату, но тотъ «въ такомъ невыгодномъ свѣтѣ представилъ ей жизнь въ монастырѣ и такъ рекомендовалъ вмѣсто того основанныя имъ тайныя кон-

---

*) Продолженіе. См. іюль—августъ.

[1]) Излагаемыя здѣсь біографическія свѣдѣнія о Маріи Францискѣ Козловской заимствованы изъ „Historya Maryawitów“ („Maryawita“ 1907, № 9, str. 142—144).

грегаціи» (терціарокъ), что она послушалась его совѣта и поступила въ одну изъ такихъ конгрегацій въ Варшавѣ. Жизнь въ конгрегаціи, однако, не удовлетворяла ее, такъ какъ она хотѣла полнаго удаленія отъ міра и подвиговъ созерцательной жизни. По ея желанію о. Гоноратъ черезъ два года далъ ей разрѣшеніе выйти изъ конгрегаціи и основать тайную монашескую общину на основѣ кларисcинскаго устава. Ей удалось привести это намѣреніе въ исполненіе въ Плоцкѣ, гдѣ она вмѣстѣ съ пятью другими сестрами 8 сентября 1887 г. начала жизнь по второму уставу Франциска, при чемъ къ правиламъ этого устава присоединила новую обязанность—непрестанное поклоненіе св. дарамъ. Новая община, носившая названіе общины «Бѣдныхъ сестеръ», была, конечно, тайная, въ виду правительственнаго запрещенія основывать монастыри въ краѣ, и существовала подъ видомъ мастерской бѣлья и церковныхъ принадлежностей. Работа сестеръ должна была вмѣстѣ съ тѣмъ доставлять средства содержанія для общины, такъ какъ уставъ запрещалъ брать вклады и плату съ вновь поступающихъ. Дѣла общины стали постепенно расширяться, и число сестеръ все увеличивалось. Марія Франциска, состоявшая въ общинѣ начальницей, раздѣлила сестеръ на два разряда: созерцательныхъ (bogomyślne), предававшихся благочестивымъ упражненіямъ и труду на дому, и дѣятельныхъ (czynne), занимавшихся дѣлами любви христіанской и работавшихъ въ разныхъ благотворительныхъ учрежденіяхъ.

Здѣсь въ Плоцкѣ послѣ шести лѣтъ жизни обыкновенной набожной монахини Козловская имѣла чрезвычайное откровеніе, возложившее на нее, женщину, весьма важную миссію,—основаніе новой конгрегаціи священниковъ съ цѣлію преобразованія нравовъ духовенства и возрожденія христіанской жизни въ церкви. Это знаменательное въ жизни самой Маріи Франциски и въ исторіи маріавитства событіе описывается въ упомянутой «Historya Maryawitów» со словъ самой Маріи Франциски, письменно изложившей исторію возникновенія маріавитскаго союза, слѣдующимъ образомъ. «2 августа 1893 г. [въ день Маріи Ангельской, въ который нѣкогда Франциску ассизскому объявлена была чрезвычайная индульгенція для посѣщающихъ церковь Маріи въ Порціункулѣ, въ Ассизи] Марія Франциска послѣ мессы и причащенія внезапно оторвана была отъ чувствъ и поставлена передъ вели-

чіемъ Божіимъ. Непонятный свѣтъ объялъ ея душу, и въ этомъ свѣтѣ ей показана была всеобщая испорченность міра и послѣднія времена, развращеніе нравовъ духовенства и грѣхи, совершаемые священниками. Она видѣла Правосудіе Божіе, готовящееся покарать міръ, и Милосердіе, дающее міру, какъ послѣднее средство спасенія, почитаніе святѣйшаго таинства и помощь Маріи. Спустя немного Господь сказалъ ей: „Хочу, чтобы для распространенія этого почитанія возникло общество священниковъ подъ названіемъ маріавитовъ. Девизомъ ихъ будетъ: все къ большей славѣ Божіей и къ чести Пресв. Госпожи Маріи. Они будутъ состоять подъ покровительствомъ Божіей Матери Непрестанной Помощи, ибо какъ непрестанны усилія противниковъ Бога и церкви, такъ необходима и непрестанная помощь Маріи". Когда, изумленная, она стала радоваться въ душѣ, Господь сказалъ ей: „Теперь все это дѣло я отдаю въ твои руки, ты будешь учительницею и матерью (masz być mistrzynią i matka), тебѣ я поручаю этого священника [кс. Струмилло, передъ этимъ повѣдавшаго ей о своемъ намѣреніи принять монашество и ожидавшаго чрезъ нее откровенія воли Божіей о немъ], а управлять имъ ты будешь такъ, какъ Я Самъ буду диктовать тебѣ". Тогда она поняла, что священникъ, котораго указалъ ей Господь Іисусъ, будетъ первымъ маріавитомъ, и тотчасъ сказала: „се раба Господня, да будетъ мнѣ по слову Твоему". Послѣ этихъ словъ тотчасъ пришла въ сознаніе, почувствовала радость въ душѣ и, все еще стоя на молитвѣ, возблагодарила Бога за милосердіе, оказанное міру» [1]).

За этимъ первымъ откровеніемъ послѣдовалъ рядъ новыхъ, въ которыхъ Маріи Францискѣ подробнѣе раскрыта была возложенная на нее миссія. Богъ открылъ ей, по ея словамъ, волю Свою относительно устройства и управленія маріавитскаго общества. Она видѣла «новое общество маріавитовъ и великую славу Божію и весь міръ, какъ бы объятый поклоненіемъ святѣйшему таинству»; видѣла, что маріавиты «будутъ жить по примѣру св. апостоловъ, и первые изъ нихъ будутъ носить ихъ имена, что они будутъ составлять общество, основывающееся на первомъ уставѣ св. Франциска, или Меньшихъ братьевъ, и будутъ жить среди міра въ бѣдности, послушаніи и цѣломудріи, предаваясь молитвѣ и работѣ надъ рас-

---

1) „Maryawita" 1907, № 11, str. 173—174.

пространеніемъ почитанія Бога, сокрытаго въ св. дарахъ, и надъ спасеніемъ душъ», и «св. Альфонсъ [Лигуори] будетъ ихъ патрономъ». Съ другой стороны ей показаны были всѣ «преслѣдованія, гоненія и страданія», какія будутъ терпѣть маріавиты, и какія въ частности предстоитъ перенести ей самой. Господь хотѣлъ отъ нея, чтобы она добровольно приняла на себя возлагаемое на нее дѣло ради прославленія Бога и спеціально принесла себя въ жертву за грѣхи священниковъ. Однажды Онъ потребовалъ, чтобы она «ото всего этого отреклась», когда же она исполнила это, спросилъ ее, «хочетъ ли она, чтобы Богъ прославленъ былъ въ твари». Тотчасъ она почувствовала самую горячую жажду прославленія Бога, и Господь сказалъ: «Отнынѣ будешь моимъ оруліемъ». Въ другой разъ Господь открылъ ей, что самыя тяжкія раны наносятъ Его сердцу Его друзья, т. е. священники, и предложилъ ей быть жертвою за нихъ, обѣщая дать власть надъ ними, т. е. надъ тѣмъ, что есть самаго дорогого для Него. Марія Франциска «была подавлена болью» ибо видѣла унიჩиженія и преслѣдованія, какія ожидаютъ ее, если она исполнитъ то, чего Богъ хочетъ отъ нея, но «желаніе славы Божіей и спасенія душъ превозмогло въ ней», и «послѣ трехнедѣльной борьбы и внутреннихъ страданій она отдала себя всецѣло въ жертву Богу», послѣ чего испытала облегченіе и почувствовала сверхъестественную силу къ дѣятельности и къ перенесенію всѣхъ испытаній и жертвъ для выполненія воли Божіей [1]).

Какъ избранному «орудію» Божію и жертвѣ за грѣхи священниковъ, самой Маріи Францискѣ въ этихъ и въ послѣдующихъ откровеніяхъ усвояется высокая степень благодатныхъ дарованій и милостей отъ Бога. Господь сказалъ ей,— читаемъ въ «Исторіи маріавитовъ»,—что «какъ Пресв. Дѣва изъята изъ подъ грѣха», такъ она, Марія Франциска «изъята изъ подъ страсти» [2]), что она утверждена въ благодати, сдѣлана неспособною къ совершенію грѣха и удостовѣрена въ обладаніи Богомъ на вѣки [3]). Господь очистилъ сердце ея 15 ступенями покаянія, потомъ душу ея чрезъ мистическую смерть [4]). Онъ таинственнымъ образомъ соединилъ ея волю

[1]) „Maryawita“ 1907, № 11, str. 174, 175.
[2]) „Maryawita“ 1907, № 18, str. 287.
[3]) „Maryawita“ 1907, № 19, str. 301.
[4]) „Maryawita“ 1907, № 18, str. 287.

со Своею святѣйшею волею и сказалъ „Это союзъ Мой брачный съ тобою на вѣки“. «Съ той минуты» она «почувствовала, что ея воля стала настолько единою съ волею Господа Іисуса Христа, что она не можетъ дѣлать ничего, кромѣ того, чего хочетъ Господь Іисусъ, и такъ, какъ Онъ хочетъ» [1]). «Послѣ Пресв. Дѣвы,—сказалъ ей Господь,—никто такъ не исполнилъ воли Моей, какъ ты ее исполнишь» [2]). Маріи Францискѣ приписывается, наконецъ, какъ и Пресв. Дѣвѣ, посредническое положеніе между Богомъ и міромъ. «А подобія своего,—сказалъ ей Господь,—ищи въ Пресв. Дѣвѣ. Какъ чрезъ руки Маріи Я принесъ Себя въ жертву Отцу, такъ чрезъ твои руки хочу принесть Мое милосердіе въ жертву міру» [3]). Господь указалъ ей совершать даже особый умилостивительный актъ, повелѣвъ ей приносить во время элеваціи св. гостію, какъ умилостивительную жертву Отцу за грѣхи всего міра, и когда она, чувствуя свое недостоинство, стала совершать это приношеніе «чрезъ непорочное сердце Маріи» Господь сказалъ ей, что всякій разъ, когда она приноситъ такимъ образомъ жертву, она «удерживаетъ этимъ Его правосудіе и отвращаетъ гнѣвъ Его» [4]). «Если каждый грѣшникъ, желающій этого,—сказалъ Господь,—получитъ мое милосердіе, то ты получишь его въ высшей степени: ты будешь матерью милосердія» [5]).

«Откровенія» Маріи Франциски сами по себѣ не представляютъ чего-либо совершенно новаго и замѣчательнаго. Отдѣльные мотивы содержанія ихъ можно встрѣтить въ предшествующей богатой литературѣ подобныхъ «откровеній» на Западѣ. И въ самомъ раскрытіи и построеніи мыслей многое носитъ замѣтный отпечатокъ простой женской души, воспитанной въ понятіяхъ традиціоннаго монашескаго благочестія. Но для изслѣдователя маріавитства это новое произведеніе западной мистики имѣетъ интересъ не какъ только любопытная деталь изъ біографіи основательницы новаго общества, а какъ фактъ самаго первостепеннаго значенія для всей исторіи маріавитскаго движенія. На откровеніяхъ Маріи Франциски основывается, можно сказать, все маріавитство. Вѣра въ божествен-

---

[1]) „Maryawita“ 1907, № 30, str. 478.
[2]) „Maryawita“ 1907, № 18, str. 284.
[3]) „Maryawita“ 1907, № 18, str. 287.
[4]) „Maryawita“ 1907, № 21, str. 334.
[5]) „Maryawita“ 1907, № 21, str. 336.

ное происхожденіе этихъ откровеній въ маріавитскомъ испо-вѣданіи составляетъ такой же существенный пунктъ, какъ и оба «матеріальныхъ принципа» маріавитства: поклоненіе св. дарамъ и почитаніе Божіей Матери Непрестанной Помощи. Именно въ вѣрѣ въ то, что дѣло ихъ представляетъ не просто богоугодное начинаніе, вызываемое современнымъ состояніемъ церковной жизни, а чрезвычайнымъ образомъ открытое Самимъ Богомъ послѣднее средство спасенія міра, почерпали маріавиты ту необычную энергію и одушевленіе, какія они обнаружили въ своей реформаторской дѣятельности. Эта вѣра заставила священниковъ-маріавитовъ, вопреки традиціямъ и обычаю церкви, стать подъ руководство женщины, которую они считали облеченною особымъ призваніемъ свыше. Эта вѣра, наконецъ, дала маріавитамъ силу, когда церковная власть отказалась дать одобреніе ихъ дѣлу и объявила откровенія основательницы ихъ общества человѣческимъ измышленіемъ,—пойти на тяжелый для католика разрывъ съ авторитетомъ церкви и скорѣе отречься отъ папы и іерархіи, чѣмъ отказаться отъ того, въ чемъ они видѣли прямое выраженіе воли Божіей, какъ она же служила для нихъ опорою въ работѣ надъ организаціей своего общества послѣ отдѣленія отъ Рима [1]).

Первымъ священникомъ, увѣровавшимъ въ божественное призваніе Козловской и начавшимъ жить по указанному для маріавитовъ въ откровеніи первому уставу Франциска, былъ кс. Фелиціанъ Струмилло, прокураторъ семинаріи въ Плоцкѣ, временно исправлявшій должность духовника общины Маріи Франциски, человѣкъ, по отзыву маріавитскаго историка, безупречной жизни, отличавшійся почитаніемъ и любовію къ св. таинству. Онъ хотѣлъ поступить въ монастырь и «по вдохновенію Божію» открылся Маріи Франдискѣ въ увѣренности, что она откроетъ ему волю Божію, и что это будетъ въ скоромъ времени [2]). Чрезъ нѣсколько дней послѣ этого признанія и

---

[1]) „Начало нашего общества,—говоритъ маріавитскій историкъ,—мы вѣримъ, божественное; не мы сами его учредили и считаемъ его не человѣческимъ дѣломъ, а дѣломъ Божіимъ“. „Наше дѣло происходитъ изъ откровенія Божія“ („Maryawita“ 1907, № 10, str. 158). „Мы признаемъ откровенія Маріи Франциски истинными и не отступимъ съ пути, который они намъ указали“ („Maryawita“ 1907, № 12, str. 191).

[2]) „Maryawita“ 1907, № 12, str. 192. О. Гоноратъ сообщаетъ, что Струмилло во время реколлекціи передъ первою мессою получилъ внушеніе

послѣдовало первое откровеніе Маріи Францискѣ, содержаніе котораго являлось такимъ образомъ какъ бы отвѣтомъ на обращеніе Струмилло, и этотъ именно ксендзъ и разумѣлся подъ «священникомъ», котораго Господь поручалъ Козловской. Струмилло повѣрилъ въ откровенія Маріи Францискі, но спросилъ ее, бывали ли примѣры, чтобы священникъ повиновался женщинѣ и находился подъ ея управленіемъ. Въ отвѣтъ на это недоумѣніе Козловская получила, по молитвѣ, разъясненіе, указавшее на примѣръ Господа, который во время Своей земной жизни повиновался Маріи, Своему созданію, и прибавлявшее еще такое соображеніе: «если священники подчиняются женщинамъ, съ которыми грѣшатъ, и слушаются ихъ, то почему же священнику святой жизни не послушаться женщины въ дѣлахъ, клонящихся къ бо̀льшей славѣ Божіей?» Такое же объясненіе получилъ во время мессы и самъ Струмилло [1]. Козловская представила, однако, свои откровенія на судъ своего руководителя о. Гонората. Тотъ призналъ ихъ сначала обольщеніемъ діавольскимъ, когда же она представила ему полученное послѣ молитвы новое объясненіе, что «добрыя мысли», пока они не высказаны, «закрыты отъ сатаны» [2], онъ не могъ спорить и сказалъ, что не видитъ въ дѣлѣ ничего противнаго церкви и не препятствуетъ начать дѣятельность, плоды которой въ будущемъ лучше всего покажутъ, насколько истинны были откровенія [3]. Послѣ этого

поискать себѣ для поддержанія въ себѣ священнической ревности товарища одного съ нимъ духа и послѣ долгихъ поисковъ обратился съ этою цѣлію къ Козловской и „открылъ передъ нею свои наклонности и погрѣшности, а она передъ нимъ, и съ тѣхъ поръ они начали повѣрять другъ другу свои паденія и просить духовныхъ совѣтовъ". *Honorat* Kapuc., Prawda o „Maryawitach" („Przegląd Katolicki" 1906, № 18, 265). Но Бармарцинъ категорически отрицаетъ, чтобы Струмилло открывалъ Козловской „тайники своей совѣсти" и „принадлежалъ къ основателямъ общества маріавитовъ" (*A. Barmarcin.* Kacerska sekta mankietników, Warszawa 1906, str. 7).

[1]) „Maryawita" 1907, № 13, str. 208.

[2]) Разумѣется, повидимому, извѣстное въ мистическомъ богословіи мнѣніе, что такъ называемыя „интеллектуальныя" откровенія, т. е. сообщаемыя безъ образовъ и словъ, чрезъ внутреннее озареніе, наименѣе доступны для сатаны. См. *S-te Térèse*, Vie de S-te Térèse, écrite par elle-même (Oeuvres, trad. par M. Bouix, 2-e éd., t. I, Paris 1859), c. XXVII, p. 320. 323.

[3]) „Maryawita" 1907. № 14, str. 221.

Струмилло началъ новиціатъ въ новооснowываемомъ обществѣ, принявъ имя Маріи Франциска [1]).

Вторымъ маріавитомъ былъ кс. Казиміръ Пшіемскій въ Плоцкѣ, окончившій въ 1893 г. петербургскую р.-католическую академію и собиравшійся поступить въ орденъ іезуитовъ. Козловская, начавшая, по выраженію о. Гонората, послѣ обращенія Струмилло «высматривать болѣе ревностныхъ ксендзовъ и ходить къ нимъ въ конфессіоналы» [2]), пошла къ нему на исповѣдь и объявила ему открытую ей волю Божію о немъ: «отецъ будетъ не іезуитомъ, а маріавитомъ». Онъ также отдался подъ ея духовное руководительство, открылъ предъ нею «состояніе своей души» и въ скоромъ времени началъ новиціатъ съ именемъ Маріи Яна [3]). Далѣе слѣдовалъ кс. Леонъ Голэмбіовскій, окончившій курсъ академіи въ 1892 г. Марія Франциска и ему объявила въ конфессіоналѣ, что Богъ призываетъ его въ учреждаемое по Его волѣ общество маріавитовъ [4]). Онъ принялъ имя Маріи Андрея. Затѣмъ въ общество вступили въ томъ же плоцкомъ діоцезѣ ксендзы Болеславъ Влостовскій, Людвигъ Рыттель, Чеславъ Червинскій, Владиславъ Збироховичъ, Вацлавъ Жебровскій и др. Изъ плоцкаго діоцеза общество распространилось въ люблинскомъ, гдѣ къ маріавитамъ присоединились ксендзы Игнатій Клопотовскій, Романъ Прухневскій, Зенонъ Квѣкъ и др., и въ варшавскомъ, гдѣ начали жить по маріавитскому уставу Болеславъ Вѣховичъ, Янъ Ковальскій, Адамъ

---

[1]) „Maryawita" 1907, № 14, str. 222. По уставу каждый членъ общества священниковъ-маріавитовъ присоединяетъ къ своему монашескому имени еще имя: Марія („Maryawita" 1907, № 1, str. 15). Козловская своимъ первымъ послѣдователямъ дала сверхъ того еще имена апостоловъ. По Гонорату, она хотѣла этимъ указать на ихъ задачу—обращеніе міра („Przegląd Katolicki" 1906, № 18, str. 265). К. Гайковскій сообщаетъ, что кс. Ревера получилъ имя Матѳея, кс. Клопотовскій—Ѳомы. *K. Gajkowski*, Mariavitensekte, Krakau 1911, S. 25.

[2]) *Honorat* Kapuc., Prawda o „Maryawitach" („Przegl. Katol." 1906, № 18, str. 265).

[3]) „Maryawita" 1907, № 14, str. 222. По Бармарцину, кс. Пшіемскій имѣлъ намѣреніе основать священническій союзъ на основѣ третьяго ордена Франциска и сносился по этому поводу съ капуцинами о. Прокопомъ и о. Гоноратомъ; „святость и мистическая мудрость" Козловской импонировали ему, и онъ повѣдалъ ей свой проектъ (*A. Barmarcin*, Kacerska sekta mankietników, str. 6—7).

[4]) „Maryawita" 1907, № 15, str. 238.

Фурманикъ, Юзефъ Понговскій. Руководителями разраставшагося кружка, подъ общимъ управленіемъ Маріи Франциски, были въ Плоцкѣ Пшіемскій, въ Люблинѣ Клопотовскій, въ Варшавѣ Вѣховичъ [1]).

Члены новооснованнаго священническаго кружка, оставаясь на своихъ мѣстахъ, стали жить по первому уставу Франциска и «принялись за работу надъ своимъ усовершенствованіемъ», «бросивъ все, къ чему стремится міръ» [2]). Прежде всего они добросовѣстно соблюдали основное францисканское правило о бѣдности. Среди привязаннаго къ внѣшнимъ удобствамъ духовенства они выдѣлялись простотою своей домашней обстановки. Въ помѣщеніяхъ довольствовались некрашеными бѣлыми столами. Вмѣсто бѣлыхъ манжетъ носили черныя, откуда и произошло данное имъ ихъ недоброжелателями прозвище: «черноманжетники» (czarnomankietniki), сокращенное потомъ, съ искаженіемъ первоначальнаго смысла, просто въ «манжетники» (mankietniki) [3]). Другое, болѣе отвѣчающее существу дѣла, прозвище ихъ было: «мистики», данное, очевидно, вслѣдствіе вѣры ихъ въ мистическія откровенія Козловской [4]). Сами послѣдователи общества, основаннаго Козловскою, называли себя «маріавитами» («Maryawita» отъ словъ Mariae vita), т. е. подражающими жизни Маріи, именемъ, которое въ «откровеніи» Маріи Франциски представляется указаннымъ Самимъ Богомъ [5]). Въ пищѣ маріавит-

---

[1]) „Maryawita“ 1907, № 16, str. 250, 251.

[2]) „Maryawita“ 1907, № 17, str. 272.

[3]) *A. Barmarcin*, Kacerska sekta mankietników, str. 8; W obronie zasad Ewangelii. Cz. I, str. 29. Съ принятіемъ монашескаго одѣянія священники-маріавиты не носятъ вообще никакихъ манжетъ. *A. Rhode*, Bei den Mariaviten. Gr. Licht.-Berlin 1911, S. 26.

[4]) Позже вошло въ обращеніе еще прозвище: „козловиты“ (по имени основательницы общества Маріи Франциски Козловской).

[5]) Гоноратъ думаетъ, что это названіе „передѣлано“ изъ „маріаны“, какъ называлась существовавшая прежде въ Польшѣ конгрегація свѣтскихъ священниковъ, пересмотрѣнный уставъ которой предложенъ былъ маріавитамъ вмѣсто выбраннаго ими перваго устава Франциска (послѣдній по мнѣнію Гонората, „нигдѣ въ мірѣ не можетъ быть выполненъ, такъ какъ заключаетъ въ себѣ 25 предписаній, обязывающихъ подъ угрозою смертнаго грѣха, изъ коихъ маріавиты не въ состояніи будутъ выполнить ни одного“), но былъ отвергнутъ ими на томъ основаніи, что, какъ они говорили, уставъ этотъ есть „дѣло человѣческое, а то, что рекомендуетъ имъ ихъ мать, есть дѣло Божіе“ (*Honorat*, Prawda o „Maryawitach“. „Przegl. Katol.“ 1906, № 18, str. 266).

скіе священники выдѣлялись изъ прочаго духовенства тѣмъ, что воздерживались отъ употребленія мяса и питались только «молочными блюдами и зеленью» [1]). Аскетическая строгость жизни маріавитовъ признается даже ихъ врагами, по крайней мѣрѣ когда они говорятъ объ этомъ раннемъ періодѣ исторіи новаго общества. Не разъ упоминавшійся выше капуцинъ о. Гоноратъ, въ началѣ близко стоявшій къ маріавитамъ, писалъ о нихъ впослѣдствіи, что ихъ «можно было считать за отборную часть и цвѣтъ духовенства» и можно было ожидать отъ нихъ «реформы священническаго сословія». «Мы знали ихъ,—говоритъ онъ,—какъ ревностныхъ священниковъ, удивлялись ихъ набожности, строгости жизни, безкорыстію, усердію къ дѣламъ божественнымъ». «Какъ прекрасно было начало этой истинно-священнической жизни! Не только мы, а и епископъ Новодворскій утѣшался, посѣщая ихъ въ ихъ жилищахъ и радуясь ихъ великой бѣдности, даже подписалъ ксендзу Пшіемскому ихъ уставъ» [2]). Гоноратъ и послѣ отдѣленія маріавитовъ отъ римской церкви не считалъ возможнымъ отрицать ихъ «добродѣтели безкорыстія, воздержанія или бѣдности и всякихъ другихъ качествъ, какими они привлекаютъ народъ» [3]), и противопоставлялъ ихъ тѣмъ изъ правовѣрныхъ католическихъ ксендзовъ, которые ведутъ соблазнительную жизнь, ищутъ лишь корысти, держатъ у себя молодыхъ женщинъ, предаются развлеченіямъ и отказываютъ народу въ духовныхъ услугахъ [4]). Правда, польская печать, а потомъ и нѣкоторые полемисты-ксендзы выдвинули послѣ противъ маріавитовъ цѣлый рядъ обвиненій въ безнравственности, стараясь съ особымъ ожесточеніемъ забросать грязью личность основательницы маріавитства и сестеръ ея общины [5]). Но

---

[1]) „Maryawita“ 1907, № 28, str. 446.

[2]) *Honorat*, Prawda o „Maryawitach“ („Przegl. Katol.“ 1906, № 18, str. 267).

[3]) *Honorat*, Prawda etc. („Przegl. Katol.“ 1906, № 22, str. 326).

[4]) *Honorat*, Prawda („Przegl. Katol.“ 1906, № 19, str. 281—282). До разрыва маріавитовъ съ римскою церковью ихъ упрекали скорѣе въ преувеличенномъ аскетизмѣ, доходившемъ будто бы до проповѣди воздержанія отъ супружеской жизни даже для лицъ, состоящихъ въ бракѣ. См. „Wiadomości“ 1907, № 37, str. 294.

[5]) На возбужденномъ маріавитами въ 1906 г. судебномъ процессѣ противъ редактора журнала „Poniedziałek“ нѣкоторые свидѣтели, выставленные отвѣтчикомъ (показанія ихъ, кстати, очень убѣдительно опровергаются маріавитами въ „Wiadomości“ 1907, № 33—36), старались пред-

болѣе серьезные р.-католическіе авторы воздерживаются отъ подобныхъ инсинуацій, какъ и въ оффиціальныхъ документахъ церковной власти маріавитамъ нигдѣ не дѣлается упрека въ безнравственности [1]). И вся дѣятельность Козловской и маріавитскаго духовенства заставляетъ признать подобныя обвиненія противъ нихъ совершенно несправедливыми.

Признавая аскетическія добродѣтели маріавитовъ, католическіе полемисты за то усиленно обвиняютъ ихъ въ непослушаніи и гордости, которыя, по мнѣнію обвинителей, лишаютъ эти добродѣтели всякой цѣны. Мистическая увѣренность послѣдователей Маріи Франциски въ истинности бывшихъ ей откровеній, не преклоняющаяся передъ приговоромъ іерархіи и самого «непогрѣшимаго» главы церкви, сторонникамъ системы «авторитета» естественно и должна представляться гордостью. Именно гордость противники маріавитства и считаютъ главною причиною того, что маріавиты стали на путь, приведшій ихъ къ отступленію отъ церкви. «Погубила» священниковъ-маріавитовъ,—восклицаетъ патетически о. Гоноратъ,—«гордость и непослушаніе, какъ и предводителя ихъ Люцифера». Козловская внушила имъ, что они «тѣ сыны Маріи, предсказанные блаж. Людовикомъ Монфоромъ, которые въ послѣднія времена будутъ бороться съ антихристомъ. Это самолюбіе, питаемое все новыми откровеніями въ этомъ родѣ, породило въ нихъ такую гордость, что они считали себя за святыхъ, призванныхъ къ великимъ дѣламъ». Изъ гордости,— говоритъ Гоноратъ, Козловская и маріавиты не послушались его запрещенія Козловской разглашать свои откровенія и вмѣшиваться въ управленіе ксендзами, и «чрезъ это непослушаніе діаволъ получилъ еще больше власти надъ ними, такъ что они

ставить Козловскую чувственною женщиною, обольщавшею ксендзовъ и учившею другихъ, что нарушеніе седьмой заповѣди съ ксендзомъ не есть грѣхъ. Говорилось также о подозрительныхъ свиданіяхъ маріавитскихъ ксендзовъ съ дѣвицами въ заведеніи Козловской и объ устроенной тамъ водолечебницѣ, въ которой принимали ванны ксендзы, при чемъ имъ прислуживали „паненки“. Эти и другія обвиненія см. въ „Przegl. Katol.“ 1906, № 23, str. 344; *K. J. Kantak*, Mankietniki i mankietnictwo, Poznań 1910, str. 27—29; *K. Gajkowski*, Mariavitensekte, S. 80. Кс. Кантакъ не стѣсняется утверждать, что Козловская „довела“ маріавитскихъ ксендзовъ до „тѣлесныхъ паденій съ женщинами, желая, можетъ быть, сдѣлать невозможнымъ для нихъ отступленіе“ (*K. J. Kantak*, str. 65).

[1]) «Wiadomości. Dodatek do „Maryawity“» 1907, № 40, str. 318.

начали вѣрить все въ большія глупости, и благодать Божія оставила ихъ» [1]). Кс. Кантакъ предлагаетъ такое изображеніе «внутренняго развитія отступничества» маріавитовъ: «преувеличенный аскетизмъ вмѣстѣ съ гордостью склонилъ ихъ поддаться Козловской; благодаря своимъ откровеніямъ та выростала все болѣе въ своихъ глазахъ, а вмѣстѣ и они въ своихъ, какъ ея слуги, какъ исповѣдники и какъ аскеты»; это еще болѣе прибавляло гордости; тутъ еще третій факторъ—ἐπιθυμία σαρκός, тѣлесныя паденія съ женщинами [2]).

Въ пастырской дѣятельности главною задачею ксендзовъ-маріавитовъ было распространеніе особаго почитанія Іисуса Христа, сокрытаго въ св. дарахъ. Они вводили въ церквахъ своихъ приходовъ непрестанную адорацію съ возжженіемъ свѣчъ и лампадъ предъ св. дарами и основывали братства и кружки непрестаннаго поклоненія св. дарамъ, учредили также особое терціарское общество адораторовъ (съ особымъ поясомъ и скапуларіемъ), въ которомъ къ обычнымъ обязанностямъ братьевъ третьяго ордена присоединялись спеціальныя обязанности поклоненія св. таинству [3]). Вмѣстѣ съ тѣмъ они усердно призывали вѣрующихъ къ частому причащенію и ревностно трудились надъ приготовленіемъ ихъ къ достойному принятію таинства. «Взбунтовавшіеся ксендзы,—говорилъ о. Гоноратъ,—цѣлыми днями сидятъ въ конфессіоналахъ, окруженные вѣрующими, и слушаютъ исповѣди до изнеможенія, призываютъ къ частому причащенію и съ утра до вечера записываютъ въ братства и поощряютъ людей къ благочестію» [4]). На это свое дѣло маріавиты смотрѣли, какъ на реформаторское. Церковная жизнь страдала, по ихъ убѣжденію, «упадкомъ евангельскаго духа и несоблюденіемъ на практикѣ началъ евангелія». Причину этого они видѣли въ забвеніи іерархіею того, что «только одинъ Христосъ есть путь, истина и жизнь», и что, «присутствуя въ св. таинствѣ, Онъ самъ является Главою Своей церкви, очагомъ духа и жизни, которая должна расходиться отсюда во всѣ члены Его таинственнаго тѣла». По-

---

[1]) *Honorat*, Prawda o „Maryawitach" („Przegl. Katol." 1906, № 18, str. 265, 266, 267; ср. № 22, str. 326); *M. G.*, Sekta mankietników, Warszawa 1906, str. 9; Marjawici i ich Dzieło Miłoserdzia, Płock 1909, str. 5.

[2]) *K. J. Kantak*, Mankietniki i mankietnictwo, str. 64—65.

[3]) „Maryawita" 1907, № 28, str. 444; *A. Barmarcin*, Kacerska sekta mankietników, str. 16.

[4]) *Honorat*, Prawda („Przegl. Katol." 1906, № 19, str. 281).

мощь же въ такомъ печальномъ положеніи, вѣрили они, указана Самимъ Богомъ, открывшимъ чрезъ Марію Франциску, что «возстановленіе почитанія и любви къ Нему будетъ источникомъ обновленія духа и новой жизни для людей» [1]). Вмѣстѣ съ особымъ почитаніемъ св. таинства ксендзы-маріавиты распространяли еще почитаніе Божіей Матери Непрестанной Помощи. Они помѣщали иконы Богоматери съ этимъ титуломъ въ церквахъ и зажигали передъ ними лампадки, распространяли также въ народѣ образки и медальоны съ изображеніемъ Божіей Матери Непрестанной Помощи. Объясняли они свою заботу о распространеніи этого культа тѣмъ, что «сами благодаря почитанію названной иконы получили много особыхъ милостей», а также тѣмъ, что самое это названіе Божіей Матери Непрестанной Помощи влечетъ человѣчество къ стопамъ Пресв. Богородицы, покровительство которой такъ необходимо каждому [2]).

Въ главѣ маріавитскаго общества стояла Марія Франциска Козловская, открывавшая маріавитамъ волю Божію относительно управленія обществомъ. «Господь Іисусъ, — говоритъ Козловская,—управлялъ всѣмъ дѣломъ, пользуясь мною, какъ орудіемъ. Я ничего не дѣлала безъ Его прямой воли, учила маріавитовъ тому, чему научилъ меня Самъ Господь. Господь запретилъ мнѣ даже читать аскетическія книги и житія святыхъ, говоря: «Я Самъ хочу быть твоимъ учителемъ»» [3]). И

---

[1]) „Maryawita“ 1907, № 8, str. 128.

[2]) „Маріавиты. Отдѣлъ первый. Опроверженіе ложныхъ слуховъ о маріавитахъ. Выпускъ пѣрвый. Лодзь 1908“, стр. 8—9. Католическіе писатели утверждаютъ, что именно почитаніе Божіей Матери Непрестанной Помощи составляло первоначальный девизъ маріавитскаго общества, и лишь послѣ того, какъ этотъ девизъ „въ виду общаго почитанія въ народѣ Ченстоховской Божіей Матери оказался не очень популярнымъ“, маріавиты замѣнили его адораціей св. таинства, къ которой, однако, когда ихъ стали упрекать въ непостоянствѣ, опять присоединили почитаніе Божіей Матери Непрестанной Помощи (*A. Barmarcin*, str. 15; *K. J. Kantak*, str. 8—11). Но въ „откровеніи“ Маріи Франциски девизъ: „все къ большей славѣ Божіей и къ чести Пресв. Дѣвы Маріи“ представляется указаннымъ маріавитамъ свыше съ самаго начала, и считать это сообщеніе прямо недостовѣрнымъ нѣтъ никакихъ основаній. Несогласное съ этимъ показаніе католиковъ объясняется, можетъ быть, отчасти тѣмъ, что по внѣшнимъ своимъ формамъ культъ Божіей Матери Непрестанной Помощи замѣтнѣе выступалъ въ началѣ, чѣмъ болѣе извѣстная адорація св. таинства.

[3]) „Maryawita“ 1907, № 17, str. 272.

дѣйствительно всѣ важнѣйшія распоряженія въ обществѣ дѣлались по указанію, какое объявляла отъ имени Божія Козловская. Къ ней маріавиты обращались за совѣтами, такъ какъ она, по ея словамъ, получила по молитвѣ отъ Господа повелѣніе помогать совѣтами тѣмъ, кто изливаетъ предъ нею свою душу съ тѣмъ, чтобы потомъ «отдать отчетъ за эту душу» [1]). Католическіе полемисты сообщаютъ, что маріавиты совершали передъ Козловской, стоя на колѣняхъ, генеральную исповѣдь въ своихъ грѣхахъ и при прощаніи цѣловали ей руку и ногу [2]). Авторитетъ ея и уваженіе къ ней среди маріавитовъ почти не знали границъ. Маріавиты приняли, какъ возвѣщеннуюБогомъ истину, все, что говорилось въ «откровеніяхъ» Маріи Франциски о высокомъ ея духовномъ достоинствѣ и близости къ Богу. Они вѣрили, что «во всей жизни Маріи Франциски не было не только тяжкихъ, но даже и повседневныхъ вольныхъ грѣховъ» [3]), что ея молитвы освобождаютъ отъ грѣховъ и даютъ побѣду надъ искушеніями [4]). Они открыто сравнивали ее съ Пресв. Дѣвою и называли «святѣйшею». Врагамъ маріавитства подобныя заявленія даютъ въ руки сильное оружіе противъ маріавитовъ, которымъ они и пользуются, чтобы скомпрометировать новую «секту» и въ въ глазахъ польскихъ католиковъ и въ глазахъ русскихъ православныхъ. Маріавитовъ обвиняютъ въ богохульномъ уравненіи Козловской съ Пресв. Дѣвою, сближаютъ ихъ съ русскими іоаннитами [5]). Что въ указанныхъ примѣрахъ маріа-

---

1) „Maryawita“ 1907, № 14, str. 222.

2) *A. Barmarcin*, str. 15; *Honorat*, Prawda („Przegl. Katol.“ 1906, № 18. str. 266). Нужно сказать, что обычай совершать передъ начальниками и начальницами исповѣдь и цѣловать имъ ноги принятъ и въ основанныхъ о. Гоноратомъ конгрегаціяхъ. Начальникамъ и начальницамъ этихъ конгрегацій предоставлено, по сообщенію г-жи Порай, „слушать публичную исповѣдь своихъ подчиненныхъ, назначать эпитиміи и дѣлать увѣщанія, отправлять нѣкоторыя службы, кропить св. водою и принимать отъ подчиненныхъ знаки почитанія, доходящіе до того, что напр. сестры цѣлуютъ мать-начальницу въ ногу, а новиціатки, входя въ комнату начальницы, обязаны снимать обувь и босыя приступать къ цѣлованію ея ногъ“ (*St. Poraj*, Tajne zakony honorackie. Warszawa 1909, str. 15).

3) „Maryawita“ 1907, № 18, str. 287.

4) „Maryawita“ 1906, № 21, str. 335.

5) „Недостойную женщину,—пишетъ о. Гоноратъ,—они называютъ святою и даже святѣйшею, и непорочною, и приказываютъ людямъ, чтобы

витскаго возвеличиванія Маріи Франциски мы имѣемъ не простое увлеченіе стиля, а выраженіе глубокаго и искренняго вѣрованія,

---

ее такою считали и ей молились... Опираясь на ея собственныя откровенія, называютъ ее подобною Пресв. Дѣвѣ и такія богохульства осмѣливаются вносить на амвонъ. Мы знаемъ отъ очевидцевъ, что кс. Янъ Качинскій въ Люткувкѣ, говоря съ народомъ во время проповѣди ангельское привѣтствіе, закончилъ его такимъ образомъ: „Святая Марія и ты, Франциска Фелиція, молитесь за насъ грѣшныхъ" (*Honorat*, Prawda въ „Przegl. Katol." 1906, № 21, str. 311). Портретъ Козловской въ маріавитской каплицѣ въ Варшавѣ помѣщенъ будто бы выше иконы Божіей Матери Непрестанной Помощи и превосходитъ эту икону размѣрами (*K. J. Kantak*, str. 51). Въ журналѣ „Przegląd Katolicki" (1906, № 28, str. 423—424) кс. Е. Кроцинъ опубликовалъ „кощунственную литанію Маріи Францискѣ", составленную будто бы маріавитами, гдѣ послѣ обычныхъ обращеній ко Христу, Пресв. Троицѣ и Матери Божіей идетъ длинный рядъ прошеній ко „св. Маріи Францискѣ" о томъ, чтобы она „ходатайствовала за насъ" (przycyń się za nami) и своими добродѣтелями и подвигами „испросила намъ милость у Бога" (wyjednaj nam pani łaskę u Boga). Марія Франциска называется здѣсь между прочимъ „невѣстою Христа", „матерью милосердія", „образцомъ смиренія", „сокрушительницей сатаны", „истинной исцѣлительницей въ искушеніяхъ". Есть здѣсь прошеніе къ Богу о томъ, чтобы мы „искренно и истинно любили Марію Франциску", и все оканчивается слѣдующею молитвою: „О святая Марія Франциска, невѣста Христова, испроси намъ у Бога, чтобы мы дѣлались все достойнѣе созерцанія Его вмѣстѣ съ тобою во вѣки. Аминь". Въ краковскомъ журналѣ „Nowości Illustrowane" (1909 г. № 26) помѣщенъ былъ фотографическій снимокъ съ исповѣданія вѣры маріавитовъ, разосланнаго будто бы въ 1906 г. кс. Ковальскимъ для чтенія въ церквахъ съ амвона въ Пасху. Въ этомъ документѣ, подписанномъ ксендзами Жмудскимъ, Фурманикомъ и Грынкевичемъ, говорится между прочимъ, что „маріавиты вѣрятъ... 2) что Господь Богъ содѣлалъ Марію Франциску Козловскую святѣйшею и даровалъ ей такія же милости, какія далъ Пресв. Дѣвѣ Маріи Матери Божіей; 3) что въ рукахъ св. Маріи Франциски—милосердіе для всего міра, и безъ ея помощи и посредничества никто не получитъ милосердія; 4) что молитвы къ св. Маріи Францискѣ не только полезны, но и необходимы для отраженія козней сатанинскихъ и для утвержденія душъ въ милости Божіей" (*K. Gajkowski*, Mariavitensekte, S. 28; Marjawici i ich Dzieło Miłoserdzia, str. 8; „Przegl. Katol." 1906, № 18, str. 261). Конечно, въ произведеніяхъ религіозной полемики ожидать большой точности и правдивости въ передачѣ извѣстій о противникѣ не приходится, и достовѣрность приведенныхъ документовъ подлежитъ сомнѣнію. Но нельзя не признать, что сами по себѣ встрѣчающіяся въ нихъ выраженія о Козловской не заключаютъ чего либо безусловно несогласнаго съ заявленіями самихъ маріавитовъ, и что даже для эпитетовъ, прилагаемыхъ къ Козловской въ литаніи, не трудно было бы найти близкія по смыслу мѣста въ маріавитской литературѣ. Съ іоаннитами сравниваетъ маріавитовъ *K. Gajkowski* въ своей книгѣ: Mariavitensekte, S. 94.

существенно важнаго для самосознанія маріавитовъ, это видно изъ того, что въ послѣдній рѣшительный моментъ переговоровъ съ Римомъ маріавиты требовали отъ папы формальнаго признанія такого чрезвычайнаго достоинства основательницы ихъ общества. Въ прошеніи, поданномъ 8 февраля 1906 г. Пію X ксендзами Ковальскимъ и Прухневскимъ, написанномъ, по ихъ словамъ, по прямому повелѣнію Божію, названные представители маріавитскаго общества ходатайствовали о томъ, чтобы папа или отъ его имени конгрегація св. оффиціи издали декретъ, въ которомъ бы было сказано, что «Марія Францишка, содѣланная Богомъ святѣйшею, есть мать милосердія для всѣхъ людей, призванныхъ Богомъ ко спасенію» [1]).

Сами маріавиты въ своихъ сочиненіяхъ даютъ, впрочемъ, такое разъясненіе приведеннымъ выраженіямъ о Козловской, изъ котораго видно, что обвиненія противъ нихъ ихъ враговъ являются во всякомъ случаѣ преувеличенными. Не всѣ ихъ доводы здѣсь одинаково убѣдительны. Напр. то объясненіе, что называя въ упомянутомъ прошеніи Марію Францишку «святѣйшею», они «не имѣли намѣренія опредѣлять степень святости Маріи Францишки», а хотѣли лишь побудить римскихъ духовныхъ сановниковъ, охотно называющихъ себя «святѣйшими», изслѣдовать наконецъ состояніе ея души [2]), никакъ не можетъ быть признано достаточнымъ. Нѣсколько основательнѣе другія ихъ соображенія. «Мы не отрицаемъ,—разсуждаетъ маріавитскій историкъ, — что называли Марію Францишку «святою, непорочною, подобною непорочной Дѣвѣ Маріи», ибо считаемъ святость и непорочную жизнь... обязанностями человѣка и знаемъ, что Спаситель призвалъ всѣхъ людей къ уподобленію не только непорочной Дѣвѣ, но и Самому Богу, когда сказалъ: «будьте совершенны и проч.» [3]). «Не скрываемъ,—пишутъ въ своемъ позднѣйшемъ коллективномъ разъясненіи маріавитскіе епископы и священники,—что благодарность побуждала насъ и народъ нашъ къ признательности и любви къ нашей основательницѣ. Никогда, однако, не требовали мы и не требуемъ для ея особы, какъ насъ упрекаютъ, божественнаго почитанія. Мы знаемъ, что Богу угодно было даровать ея душѣ много благодатей и

---

1) „Maryawita“ 1907, № 52, str. 828; 1908, № 2, str. 28.
2) „Maryawita“ 1908, № 5, str. 79.
3) „Maryawita“ 1907, № 51, str. 816.

поднять ее до высокаго совершенства. Но взглядъ на эти благодати есть личное дѣло каждаго изъ насъ. Поэтому мы не навязываемъ его никому изъ маріавитовъ. Судъ же о степени совершенства матери Маріи Франциски предоставляемъ самому Богу» [1]). Подающее поводъ къ соблазну названіе Козловской «матерью милосердія» употреблено маріавитами, по ихъ объясненію, «лишь въ томъ смыслѣ, что Богъ избралъ ее для того, чтобы открыть міру свое милосердіе и указать средства возрожденія міра, т. е. почитаніе св. таинства и помощь Пресв. Дѣвы Маріи» [2]). Наконецъ, противъ превратнаго истолкованія ихъ вѣры въ силу молитвъ Маріи Франциски, будто этимъ «устраняется почитаніе Пресв. Дѣвы», маріавиты замѣчаютъ, что упоминавшійся выше актъ умилостивительнаго принесенія жертвы Маріею Францискою совершался ею «въ единеніи съ Пресв. Дѣвою», чрезъ непорочное сердце которой она и приносила свои ходатайственныя и умилостивительныя молитвы [3]).

Трудно даже послѣ всѣхъ приведенныхъ разъясненій освободиться отъ впечатлѣнія, что въ своихъ сужденіяхъ о достоинствѣ и призваніи ихъ основательницы маріавиты преступили границу здравой умѣренности и благоразумія и проявили чисто сектантскій религіозный субъективизмъ. Ихъ крайности и увлеченія здѣсь, по крайней мѣрѣ на первыхъ порахъ, составляющія одно изъ слабыхъ мѣстъ маріавитства, можно объяснить лишь тѣмъ энтузіазмомъ, какимъ охвачены были первые послѣдователи Козловской передъ открывшимся имъ великимъ дѣломъ возстановленія на землѣ чести Божіей и возрожденія христіанской жизни, для возвѣщенія котораго, они вѣрили, избралъ Господь Марію Франциски. Но какъ могли ксендзы-маріавиты придти къ такой вѣрѣ и принять за истинныя и божественныя всѣ откровенія Маріи Франциски со всѣмъ тѣмъ, что они содержали, въ томъ числѣ съ чрезвычайнымъ положеніемъ ея самой, какъ избран-

---

[1]) „Wiadomości Mariawickie“ 1911, № 22, str. 170.

[2]) „Maryawita“ 1908, № 5, str. 79. Любопытно, что нѣкогда парижскій университетъ въ числѣ тезисовъ, извлеченныхъ изъ книги Маріи д'Агреда: „La mystique cité de Dieu“ осудилъ (1696 г.) и такой: „Пресв. Дѣва во всякомъ смыслѣ есть матерь милосердія и посредница благодати“. *E. Amort*, De revelationibus, visionibus et apparitionibus privatis regulae tutae, Augustae Vindelicorum 1744, p. 221.

[3]) „Maryawita“ 1907, № 21, str. 335.

наго орудія Божія, и съ подчиненіемъ ея руководству священниковъ, несмотря на всю необычность такого порядка? И сами маріавиты и ихъ противники привлекаютъ для объясненія этого вызывающаго недоумѣніе факта дѣйствіе причинъ сверхъестественныхъ. Сама Козловская указывала, какъ на чудо Божіе, на то, что нѣсколько десятковъ священниковъ повѣрили ея словамъ и готовы отдать жизнь за свое дѣло, равно какъ на ту власть, какую Богъ далъ ей надъ душами и сердцами этихъ священниковъ [1]). Авторъ «Исторіи маріавитовъ» также заявляетъ, что «въ принятіи» священниками «руководства Маріи Францискі нужно признать фактъ сверхъестественный», при чемъ имѣетъ въ виду больше трудность маріавитскаго призванія. «Половина нашихъ священниковъ,—говоритъ онъ,— получили высшее образованіе въ петербургской академіи и въ университетахъ, занимали мѣста профессоровъ семинаріи и чиновниковъ консисторіи и были на пути къ почестямъ, а, можетъ быть, и къ митрамъ. Другіе, не академисты, занимали доходныя мѣста. Ничто не мѣшало намъ искать почестей, копить капиталъ и пользоваться внѣшними удобствами. А чего требовала маріавитская жизнь? Соблюденія евангельскихъ обѣтовъ, или отреченія отъ почестей, любви къ бѣдности, къ покаянію и подвигамъ. А обѣщала за это преслѣдованія со стороны духовенства и презрѣніе отъ товарищей изъ-за принятія руководства Маріи Францискі» [2]). Католическіе авторы напротивъ источникъ того «чисто магическаго» вліянія, которое Козловская имѣла на маріавитскихъ ксендзовъ, и которое заставило ихъ подчиниться ея руководству, указываютъ въ дѣйствіи сатаны. Кс. Кантакъ развиваетъ эту демонологическую теорію происхожденія маріавитства на протяженіи нѣсколькихъ страницъ своей книги, съ полною серьезностью и съ нѣкоторымъ раздраженіемъ на современное невѣріе въ діавольское вліяніе, приводя цѣлый рядъ доказательствъ въ подтвержденіе своей гипотезы. Почтенный ксендзъ указываетъ и на то, что Козловская сама не могла «овладѣть» ксендзами, такъ какъ не имѣла для этого достаточнаго образованія, и на то, что сама она не стала бы разглашать своихъ непріемлемыхъ откровеній, а держала бы ихъ въ тайнѣ, припоминаетъ и распространенный будто бы со словъ самихъ маріавитовъ разсказъ

---

[1]) *A. Barmarcin*, str. 13—14.

[2]) „Maryawita" 1907, № 17, str. 271.

о томъ, что Архангелъ Гавріилъ возвѣстилъ Козловской, что «по волѣ Провидѣнія она избрана быть матерью антихриста», на что она будто бы изъ послушанія согласилась [1]). Все это приводитъ автора къ выводу, что Козловская «была лишь орудіемъ въ рукахъ кого-то другого, и этотъ кто-то другой былъ сатана.» Окончательно утверждаетъ его въ этой мысли то соображеніе, что маріавитское движеніе стало, какъ онъ думаетъ, поперекъ пути къ примиренію между русскими и поляками и вмѣстѣ съ этимъ къ религіозному объединенію, что опять могло быть желательнымъ только для сатаны [2]). О. Гоноратъ тоже готовъ допустить, что Козловская «была обманута діаволомъ, который, опираясь на ея гордость, задумалъ произвести черезъ нее такую страшную смуту» [3]).

Если оставаться въ границахъ причинъ естественныхъ, выходить за которыя здѣсь особенныхъ побужденій не имѣется, то къ объясненію той легкости, съ какою довольно значительная группа ксендзовъ приняла откровенія Козловской и начала подъ ея руководствомъ новый образъ жизни, могутъ до нѣкоторой степени послужить слѣдующія соображенія, приводимыя отчасти наряду съ вышеуказанными супранатуралистическими разсужденіями и самими сторонами въ данномъ дѣлѣ, т. е. маріавитами и ихъ противниками.

Прежде всего маріавитское начинаніе съ своей аскетической стороны имѣло для себя отчасти уже подготовленную почву въ настроеніи нѣкоторой части польскаго духовенства. Изъ брошюры Бармарцина мы узнаемъ, что еще задолго до основанія маріавитскаго союза среди молодыхъ и ревностныхъ священниковъ заявляло себя «стремленіе къ объединенію въ цѣляхъ взаимной поддержки, какъ въ пастырской, такъ и въ научной и въ аскетической жизни». Еще въ 1882 г. существовалъ проектъ учрежденія конгрегаціи священниковъ по образцу конгрегаціи «коммунистовъ» или французскаго «Union Apostolique» [4]) или же на основѣ третьяго ордена Франциска

---

[1]) *Honorat*, Prawda etc. („Przegl. Katol.“ 1906, № 21, str. 311).

[2]) *K. J. Kantak*, str. 71—78.

[3]) *Honorat*, Prawda etc. („Przegl. Katol.“ 1906, № 21, str. 310).

[4]) „Коммунисты“ (Institutum clericorum in communi viventium) или „бартоломиты“—конгрегація, основанная въ 1640 г. Бартоломеемъ Гольцгаузеромъ для приготовленія способныхъ къ проповѣди и пастырской дѣятельности священниковъ (*M. Heimbucher*, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche. 2 A. B. III, S. 453). „Union Apostolique“—конгре-

ассизскаго, составленъ былъ и уставъ на францисканской основѣ, но епископъ Новодворскій, боясь репрессій со стороны гражданской власти, не захотѣлъ одобрить его. Мысль объ основаніи священническаго союза на терціарской основѣ имѣлъ потомъ кс. Пшіемскій, пока не встрѣтился съ Козловской [1]). Францисканскій идеалъ, принятый въ маріавитствѣ, отвѣчалъ такимъ образомъ запросамъ идеалистически настроенныхъ ксендзовъ, такъ же, какъ и маріавитская идея поднятія нравственности въ духовенствѣ.

Та атмосфера повышенныхъ духовныхъ запросовъ, въ которой вращались лучшіе элементы польскаго духовенства, создавала далѣе благопріятную почву для довѣрчиваго отношенія и къ мистической сторонѣ объявленнаго Маріей Францискной «дѣла милосердія». Въ западной церкви мистицизмъ, какъ специфическая область религіознаго опыта, и вообще болѣе заявляетъ себя въ религіозной жизни, чѣмъ въ восточной, и мистическія или, какъ выражаются иногда представители свѣтской науки [2]), «теопатическія» состоянія не представляютъ тамъ чего либо особенно рѣдкостнаго. Черезъ средневѣковую и новую исторію католицизма идетъ длинный рядъ лицъ, имѣвшихъ тотъ или иной опытъ въ благочестивомъ искусствѣ духовнаго восхожденія къ сверхъестественному непосредственному общенію съ Богомъ по ступенямъ созерцательной молитвы и къ переживанію такихъ чрезвычайныхъ состояній, какъ экстазъ, видѣнія и откровенія, и оставившихъ послѣ себя письменные памятники своихъ переживаній. Въ частности изъ женщинъ, удостоенныхъ мистическихъ «благодатей», извѣстны напр. св. Гильдегарда бингенская, св. Гертруда, св. Мехтильда гаккеборнская, бл. Анджела фолиньоская, св. Биргитта шведская, св. Катерина сіенская, Маргарита Эбнеръ, Христина Эбнеръ, св. Катерина болонская, св. Тереса, св. Жанна де-Шанталь, Марія д'Агреда, бл. Маргарита Марія Алякокъ, Катерина Эммерихъ, Меланія де-ла-Салеттъ, Марина д'Эскобаръ, Катерина Лабурэ, Марія Латастъ. На основаніи опыта наиболѣе выдающихся представителей мистики, особенно испанской XVI в. (св. Тересы и св. Хуана де-ла-Крузсъ), въ западной богословской литера-

---

гація свѣтскихъ священниковъ, подобная „бартоломитской", распространенная во Франціи и Бельгіи (*M. Heimbucher*. B. Ш, S. 456).

[1]) *A. Barmarcin*, str. 5—6.

[2]) Напр. *E. Delacroix* въ своей книгѣ: Études d'histoire et de psychologie du mysticisme. Paris 1908.

турѣ обстоятельно разработана теорія чрезвычайной созерцательной молитвы съ раздѣленіемъ ея на степени и съ схемами послѣдовательности этихъ степеней. Богатая аскетическая и житійная литература распространяетъ тамъ основныя понятія мистическаго богословія въ читающей массѣ, особенно среди монашествующихъ, гдѣ преимущественно и культивируется мистическая жизнь. Правда, мистическія состоянія, въ частности видѣнія и откровенія, даже у святыхъ лицъ очень часто признаются не свободными отъ иллюзій и чисто человѣческихъ примѣсей, но въ мистическомъ богословіи установлены и критеріи и признаки для отличія подлинныхъ откровеній отъ ошибочныхъ. Правда, р.-католическая церковь «не обязываетъ никого вѣрить въ частныя откровенія, даже и одобренныя ею, и своимъ одобреніемъ хочетъ сказать только то, что ихъ можно читать безопасно или даже съ пользою» [1]); правда, также опытные руководители не совѣтуютъ настойчиво стремиться къ переживанію мистическихъ состояній, но съ другой стороны дѣйствительно божественныя мистическія состоянія считаются весьма полезными для духовной жизни [2]). На почвѣ р.-католическаго благочестія видѣнія и откровенія такимъ образомъ и вообще не представляются чѣмъ либо совершенно исключительнымъ и далекимъ отъ жизни, у лицъ же, желающихъ вести болѣе совершенную жизнь, естественно можно предполагать болѣе живой интересъ и уваженіе къ этой области и большую предрасположенность къ довѣрчивому принятію откровеній, бывающихъ въ ихъ средѣ, хотя бы уже потому, что въ теоріи мистическая жизнь можетъ казаться естественнымъ завершеніемъ аскетическихъ подвиговъ [3]).

---

[1]) *A. Poulain*, Des grâces d'oraison. Traité de thélogie mystique. 7-e édit. Paris 1909, p. 334—335; ср. *J. Zahn*, Einführung in die christliche Mystik. Paderborn 1908, S. 521—523.

[2]) *A. Poulain*, p. 337.

[3]) Примѣръ подчиненія духовнаго лица вліянію женщины ради ея мистическаго опыта представляетъ исторія отношеній Фенелона къ извѣстной г-жѣ Гюйонъ. Образованный прелатъ, самъ бывшій духовнымъ руководителемъ дамъ высшаго общества съ простотой и покорностью ребенка добровольно подчинилъ себя руководству не отличавшейся особымъ образованіемъ и изяществомъ литературнаго вкуса проповѣдницы квіетистической любви къ Богу, подчинился потому, что почиталъ въ ней внутреннюю жизнь привилегированной души и ея мистическія состоянія, которыхъ самъ не испыталъ (*M. Masson*, Fénelon et M-me Guyon, Paris 1907, p. XLII). Гюйонъ внушала ему, что Богъ имѣетъ относительно

Въ исторіи р.-католической церкви извѣстно нѣсколько случаевъ учрежденія новыхъ монашескихъ орденовъ или преобразованія старыхъ на основаніи откровеній и видѣній, бывшихъ основателямъ, иногда прямо съ мыслію о поднятіи при помощи новаго установленія общей христіанской жизни и даже о спасеніи міра, какъ и въ откровеніяхъ Маріи Франциски. При этомъ самыя откровенія получались также женщинами, и въ этихъ откровеніяхъ имъ точно также усвоялась весьма высокая степень приближенія къ Богу. Особенно поучительнымъ является примѣръ св. Биргитты († 1373). Эта шведская святая имѣла 700 откровеній и такъ же, какъ у Маріи Франциски, преимущественно интеллектуальнаго характера [1]). Ей было открыто, что всѣ прежніе монашескіе ордена пришли въ полный упадокъ, и вмѣсто нихъ Творецъ хочетъ основать новый орденъ Спасителя, который долженъ сдѣлаться орудіемъ возрожденія человѣчества [2]). Уставъ новаго ордена (Ordo SS. Salvatoris) былъ чудеснымъ образомъ сообщенъ ей самимъ Богомъ [3]). Сама Биргитта представляется въ откровеніяхъ избранною для чрезвычайной миссіи Богомъ и приближенною къ Нему. „Восхищенная въ духѣ,—читаемъ въ откровеніяхъ,—она увидѣла свѣтлое облако и услышала изъ облака голосъ, говорящій ей: «Я Богъ твой и хочу говорить съ тобою». Она испугалась, не обольщеніе ли это врага, и услышала опять:

него великія намѣренія, предназначилъ ему быть „ярко горящимъ свѣтильникомъ“, чтобы просвѣтить чрезъ него Свою церковь, и совершить въ немъ великія дѣла (p. 278, 79), но при этомъ повторяла, что Богъ требуетъ отъ него самоумаленія (petitesse) и полнаго послушанія. „Ваша petitesse,—писала Гюйонъ Фенелону, должна простираться до того, чтобы вѣрить и исполнять все, что Богъ открываетъ Вамъ чрезъ меня, не взирая на ничтожество Его орудія“ (p. 279). Себя Гюйонъ называла „вѣчною жертвою, горящею непрестанно предъ Богомъ за предопредѣленнаго Богомъ человѣка“ (p. 14, 77, 78). И Фенелонъ мало по малу поддался увѣренности въ своемъ великомъ предназначеніи (p. XLIX). Гюйонъ мечтала, что Фенелонъ будетъ генераломъ ордена „воиновъ св. Михаила“ („Michelins“), который долженъ завоевать Христу міръ и установить царство молитвы (p. XLIX).

[1]) *K. B. Westman*, Birgitta-studier I (Uppsala Universitets Årsskrift 1911, Teologi 1), Uppsala 1911, s. 81.

[2]) *J. Wordsworth*, The national Church of Sweden, London 1911, p. 134. *F. Hammerich*, St. Birgitta, die nordische Prophetin und Ordenstifterin. Deutsche autoris. Ausgabe v. A. Michelsen, Gotha 1872, S. 90.

[3]) Revelationes caelestes seraphicae matris S. Birgittae suecae etc. Opera *F. S. Hörmann*, Monachii 1680, Regula, c. III, XXIX, p. 698, 710.

«Не бойся. Ибо Я Создатель всего, а не обманщикъ. Знай, что Я говорю не ради тебя одной, но ради спасенія всѣхъ христіанъ. Итакъ слушай, что Я скажу тебѣ. Ибо ты будешь невѣстою (sponsa) Моею и орудіемъ Моимъ (canale meum). Услышишь и увидишь вещи духовныя и тайны небесныя, и Духъ Мой будетъ пребывать съ тобою до смерти»" [1]). Св. Колета (Николетта Буале, † 1447), по словамъ ея житія, видѣла въ бывшемъ ей видѣніи всѣ грѣхи и преступленія людей и страшныя наказанія и муки, ожидающія каждаго, и получила откровеніе, что желанное исправленіе грѣшниковъ совершится чрезъ преобразованіе орденовъ, основанныхъ св. Франдискомъ, и сама была призвана къ этому дѣлу [3]). Папа Бенедиктъ XIII (авиньонскій), узнавъ отъ нея о бывшемъ ей откровеніи, самъ принялъ ее въ клариссинскій орденъ и уполномочилъ основывать новые монастыри съ строгимъ соблюденіемъ устава. Св. Тереса кармелитка († 1582), doctora mystica, также имѣла видѣнія о будущемъ блаженствѣ праведныхъ и мукахъ злыхъ, пробудившія въ ней желаніе начать новую жизнь, посвященную покаянію и отрѣшенную отъ міра,. и, по повелѣнію Божію, основала монастырь св. Іосифа въ Авилѣ для жизни по первоначальному кармелитскому уставу [4]), и еще нѣсколько монастырей. Ея реформа послѣ тяжелыхъ и для нея лично испытаній была признана церковью. И этой святой, учительницѣ мистической жизни, возвѣщены были въ откровеніяхъ великія милости. Она въ экстазѣ видѣла себя облеченною въ блестящую бѣлую одежду и по сторонамъ около себя Пресв. Дѣву и св. Іосифа, которые объявили ей, что она очищена отъ грѣховъ [5]). Господь увѣрилъ ее въ томъ, что она находится въ состояніи благодати, и обѣщалъ ей исполнить всякую ея просьбу [6]). Она пережила наконецъ духовный бракъ съ Господомъ, и Господь сказалъ ей, что вслѣдствіе этихъ узъ все, что имѣетъ Онъ, принадлежитъ и ей [7]).

---

[1]) Revelationes extravagantes, cap. XLVII (Revelationes caelestes... S. Birgittae, p. 769). Cp. Revel. l. I, c. 2 (p. 5); l. III, c. 30: „canalis, scilicet Spiritus Sancti" (p. 206).

[2]) Acta SS. Martii t. I, p. 546—547.

[3]) *S-te Térèse*, Vie de S-te Térèse, écrite par elle-même, cap. XXXII (Oeuvres, trad. par M. Bouix, t. 1), p. 402, 406, 408.

[4]) Ibid. p. 435. [5]) Ibid. c. XXXIV, p. 457; c. XXXIX, p. 546—547.

[6]) Ibid. addit. p. 593. О духовномъ бракѣ души со Христомъ см. у *A. Poulain*, Des grâces d'oraison, p. 294. Литература откровеній на Западѣ

Извѣстны также случаи установленія праздниковъ и другихъ благочестивыхъ культовъ, мысль о которыхъ первоначально сообщена была въ частномъ откровеніи, хотя, по разъясненію богослововъ, одобреніе церковной власти давалось здѣсь не на основаніи собственно авторитета откровенія, а вслѣдствіе признанія самаго дѣла полезнымъ для вѣрующихъ, откровеніе же служило лишь поводомъ [1]).

Если посмотрѣть на откровенія Маріи Франциски Козловской при свѣтѣ приведеннаго общаго взгляда на частныя откровенія и аналогичныхъ предшествующихъ примѣровъ, то легко себѣ представить, что лицамъ, ищущимъ высшей духовной жизни, они могли и не показаться вещью экстравагантною и совершенно не заслуживающею вѣры. Не отвергъ ихъ прямо и о. Гоноратъ и въ отвѣтъ на обращенные къ нему запросы

представляетъ и другіе примѣры переживанія особаго приближенія къ Богу. Amort приводитъ напр. такія мѣста изъ откровеній св. Гертруды: „Благодатію моею твоя воля такъ соединена съ Моею, что иного, чѣмъ Я, ты не можешь хотѣть“ (*E. Amort*, De revelationibus, visionibus et apparitionibus privatis regulae tutae, p. 80, 86); Христосъ сказалъ ей также, что любовь и благодарность Гертруды умилостивляютъ Его, оскорбляемаго другими людьми, такъ что ради ея любви Онъ часто щадитъ безчисленное количество людей (p. 119—120), что она Имъ, Императоромъ, сдѣлана императрицей, и потому всѣ небесные князья повинуются ея волѣ (p. 121); что любовь Его такъ привязана къ ней, что безъ нея Онъ не хочетъ быть блаженнымъ (p. 132). Господь сказалъ Гетрудѣ: „Будь мнѣ покровительницей, ибо, гонимый другими и желая успокоиться, Я прибѣгнулъ къ тебѣ“ (p. 137). Въ житіи св. Катерины сіенской разсказывается, что явившійся ей Господь надѣлъ ей на перстъ правой руки золотое кольцо и сказалъ: „Вотъ я обручаю тебя Себѣ, Творцу и Спасителю, въ вѣрѣ, которая сохранится неповрежденною, доколѣ не вступишь въ вѣчный бракъ со Мною на небесахъ“. „Вѣчный Женихъ“ вынулъ у Катерины ея сердце и вложилъ вмѣсто него Свое сердце. Катерина получила также незримыя стигматы язвъ Господа (Acta SS. Aprilis t. III, p. 882, 898, 901).

[1]) Таковы: 1) праздникъ Тѣла Господня, объ установленіи котораго имѣла откровенія монахиня Юліанія изъ монастыря Mont Cornillon, близъ Льежа († 1258); 2) культъ Св. Сердца, установленный по случаю видѣній монахини Маргариты Маріи Алякокъ († 1690); 3) чудотворная медаль (médaille miraculeuse), введенная въ 1832 г. по случаю видѣній монахини Катерины Лабурэ; 4) скапуларій страстей Господнихъ, установленный въ 1847 г. по случаю видѣній монахини Аполлины Андриво; 5) посвященіе всего міра Сердцу Іисусову въ 1899 г. папою Львомъ XIII согласно откровенію, полученному монахинею Маріею Божественнаго Сердца, начальницею монастыря Добраго Пастыря въ Порто, въ Португаліи. См. *A. Poulain*, Des grâces d'oraison, p. 403—405.

маріавитовъ высказывалъ, что въ нихъ есть нѣкоторые признаки божественнаго происхожденія, и что онъ склоненъ признать начинаніе маріавитовъ за дѣло Божіе [1]). А пріѣзжавшій тайно іезуитъ Р., по сообщенію Гонората [2]), прямо призналъ откровенія Козловской «дѣломъ Божіимъ».

Если отъ изложенныхъ общихъ соображеній мы обратимся къ заявленіямъ самихъ маріавитовъ, то увидимъ, что они не слѣпо приняли на вѣру откровенія Маріи Франциски, а имѣли, по ихъ словамъ, достаточныя основанія къ тому, чтобы признать эти откровенія истинными. Они указываютъ прежде всего на замѣчательное согласіе самаго характера откровеній Маріи Франциски, какъ они описываются въ ея изложеніи, «съ принципами мистическаго богословія». Господь объявилъ Маріи Францискѣ, что откровенія бываютъ троякаго рода: а) воспринимаемыя внѣшними чувствами, б) воспринимаемыя воображеніемъ и в) воспринимаемыя умомъ, что послѣдняго рода откровенія (интеллектуальныя) представляютъ высшую ступень, недоступную для обольщенія діавольскаго, и что бывшія ей откровенія принадлежатъ къ этому именно разряду. Точно такъ же,—говорятъ маріавиты,—раздѣляются откровенія и въ мистическомъ богословіи [3]). Маріавиты ссылаются далѣе на то, что откровенія Маріи Франциски не заключаютъ въ себѣ ничего противнаго ученію церковному [4]), а напротивъ въ основной идеѣ своей совершенно согласны съ ученіемъ р.-католической церкви о великомъ значеніи евхаристіи, какъ источника истинной жизни въ церкви, какъ это ученіе со всею

---

[1]) „Maryawita“ 1907, № 15, str. 239, 240. Письмо Гонората, гдѣ онъ высказываетъ свой взглядъ на маріавитское дѣло, въ виду жалобъ Гонората на искаженіе его мыслей, было напечатано маріавитами съ приложеніемъ фотографическаго снимка текста („Maryawita“ 1907, № 15 и 16). Самъ Гоноратъ утверждаетъ, что въ его письмѣ заключалось и предостереженіе не вдаваться въ вещи сверхъестественныя, т. е. въ откровенія, ибо это есть дѣло небезопасное, легкомысленное и ненужное („Przegl. Katol.“ 1906, № 18, str. 266).

[2]) *Honorat*, Prawda etc. („Przegl. Katol.“ 1906, № 18, str. 266).

[3]) „Maryawita“ 1907, № 11, str. 175. Указанное раздѣленіе откровеній, восходящее къ Ѳомѣ Аквинату и даже къ бл. Августину, считается въ мистическомъ богословіи „классическимъ“. См. *J. Zahn*, Einführung in die Christliche Mystik, S. 514; *A. Poulain*, Des grâces d' oraison, p. 313—314. Другой вопросъ, конечно, насколько общеизвѣстность сообщаемаго въ откровеніи можетъ служить доказательствомъ истинности откровенія.

[4]) „Maryawita“ 1907, № 12, str. 190.

ясностью выражено было позднѣе въ извѣстной энцикликѣ Льва XIII объ евхаристіи. На это согласіе указывалъ Маріи Францискѣ въ откровеніи Самъ Господь, когда увѣрялъ ее, что она и все ея дѣло «такъ тѣсно связаны съ церковью, что тутъ не можетъ быть никакого обольщенія» [1]. И маріавиты съ точки зрѣнія самой церкви р.-католической имѣли право утверждать, что откровеніе, указывавшее средство къ обновленію міра въ почитаніи св. таинства, «вытекаетъ изъ ученія Христа» [2]. Маріавиты отмѣчаютъ также «глубокія познанія Маріи Франциски въ области нравственнаго, догматическаго, а особенно мистическаго богословія» и «удивительно ясное разрѣшеніе ею труднѣйшихъ тайнъ вѣры, которыхъ ни сами они, ни ихъ учителя богословія не могли объяснить, хотя она не могла научиться этому изъ богословскихъ сочиненій». «Это было,—заявляютъ они,—важнымъ доказательствомъ для насъ, что учителемъ Маріи Франциски была Предвѣчная Премудрость, Самъ Господь Іисусъ» [3].

Но самымъ неопровержимымъ доказательствомъ божественнаго происхожденія откровеній Маріи Франциски служило для ксендзовъ-маріавитовъ, по ихъ словамъ, свидѣтельство ихъ собственнаго опыта, а именно то благотворное дѣйствіе, какое эти откровенія оказывали на ихъ нравственную жизнь. «Каждый изъ насъ,—признается маріавитскій историкъ,—кто принялъ откровенія Маріи Франциски за истинныя и согласно съ ними устроилъ свою жизнь, почувствовалъ въ себѣ внезапную перемѣну въ душѣ. До этого многіе изъ насъ имѣли свои грѣхи, а нѣкоторые и закоренѣлые навыки. Мучимые упреками совѣсти и безпокойствомъ, мы хотѣли подняться и порвать съ грѣхомъ, но не чувствовали въ себѣ достаточно силы, чтобы разорвать съ прошлымъ. Такое состояніе продолжалось у насъ цѣлые годы. Мы жаждали внутренняго покоя, но не знали пути, гдѣ найти его... Познаніе откровеній Маріи Франциски, вѣра въ ихъ истинность и устройство по нимъ жизни навсегда освободили насъ отъ грѣха, Мы лучше поняли Бога и Его любовь, лучше познали высоту священническаго призванія и его обязанности; съ большимъ жаромъ отдались работѣ надъ народомъ. Словомъ, почувствовали въ

---

[1]) „Maryawita“ 1907, № 21, str. 333.
[2]) „Maryawita“ 1907, № 51, str. 816.
[3]) „Maryawita“ 1907, № 12, str. 190.

себѣ независѣвшую отъ насъ силу порвать съ грѣхомъ и со всѣмъ, къ чему стремится міръ; почувствовали, что въ насъ вошла новая жизнь. Мучимые до этого внутреннимъ безпокойствомъ и мнительностью, мы не только нашли покой, но испытываемъ и невозмутимое счастіе духа» [1]). Въ другомъ мѣстѣ тотъ же авторъ заявляетъ, что Маріи Францискѣ маріавитскіе ксендзы обязаны соблюденіемъ целибата [2]).

Даже для вызывавшаго всего болѣе нареканій со стороны враговъ подчиненія въ маріавитскомъ обществѣ священниковъ управленію и духовному руководству женщины, дѣйствительно необычнаго въ церкви, маріавиты могли указать и указывали аналогичные примѣры въ прошломъ церкви. Правда, первому послѣдователю Маріи Франциски, ксендзу Струмилло, подобные факты были неизвѣстны, какъ, повидимому, и самой Козловской, и возникшее у нихъ недоумѣніе по этому поводу имъ пришлось разрѣшать при помощи особаго внушенія, свыше, указавшаго имъ на примѣръ Самого Господа, подчинявшагося Своей Матери [3]). Но болѣе начитанный въ церковно-историческихъ сочиненіяхъ о. Гоноратъ, къ которому маріавитскіе ксендзы обратились съ запросомъ по этому предмету, могъ назвать имъ нѣсколько святыхъ женщинъ, руководившихъ священниками (св. Колета, св. Тереса, св. Катерина сіенская, св. Жанна де-Шанталь) [4]), и маріавитскій историкъ уже съ увѣренностью ссылается на соотвѣтствующіе историческіе факты, приводя въ примѣръ, кромѣ св. Колеты и св. Тересы, еще биргиттинскій орденъ [5]). Биргиттинскій орденъ по уставу, полученному, по словамъ основательницы, отъ Самого Бога, долженъ былъ состоять собственно изъ сестеръ (въ количествѣ 60); къ нимъ присоединялись 13 священниковъ, 4 діакона и 8 служителей, но главою и госпожею всѣхъ членовъ ордена, въ томъ числѣ и священниковъ, считалась аббатиса, «ради чести Пресв. Дѣвы, представительницею которой она являлась и которая по вознесеніи Господа была

---

[1]) „Maryawita“ 1907, № 12, str. 190.

[2]) „Maryawita“ 1907, № 51, str. 815. Кс. Голэмбіовскій на слѣдствіи показалъ, что благодаря Маріи Францискѣ освободился a stimulo carnis (*A. Barmarcin*, str. 13—14).

[3]) „Maryawita“ 1907, № 13, str. 208.

[4]) „Maryawita“ 1907, № 15, str. 239.

[5]) „Maryawita“ 1907, № 17, str. 270—271.

главою и царицею апостоловъ и учениковъ» [1]). Биргиттинскіе монастыри были такимъ образомъ двойными, для монаховъ и монахинь, хотя дома для тѣхъ и другихъ отдѣлялись другъ отъ друга. Еще болѣе характерный примѣръ общаго ордена для монашествующихъ обоихъ половъ представлялъ орденъ фонтевроскій, основанный Робертомъ Арбрисселемъ около 1100 г. Въ Фонтевро начальница женскаго монастыря была вмѣстѣ начальницею и мужскаго не только въ дѣлахъ мірскихъ, но и въ духовныхъ, при чемъ ея власть являлась тѣмъ болѣе дѣйствительною, что монастыри были изъяты изъ подъ вѣдѣнія епископовъ. Образцомъ же для такого подчиненія монаховъ начальницѣ служилъ основателю примѣръ св. Іоанна Богослова, которому Господь на крестѣ поручилъ Свою Матерь, сказавъ: «се мати твоя», и который подчинялся Пресв. Маріи, какъ матери [2]). О св. Катеринѣ сіенской извѣстно, что ее окружала духовная семья изъ мужчинъ и женщинъ, состоявшихъ подъ ея руководствомъ и называвшихъ ее «матерью», которыхъ сама она называла своими «сыновьями и дочерьми, данными ей Христомъ» [3]). Въ числѣ ихъ былъ и ея духовникъ, доминиканскій патеръ Раймундъ капуанскій, впослѣдствіи генералъ ордена, написавшій житіе святой [4]). Св. Колета, преобразовательница клариссинскаго ордена, по порученію ли церковной власти или въ силу моральнаго авторитета, [5]) руководила преобразованіемъ и мужскихъ монастырей францисканскаго ордена и посѣщала ихъ, при чемъ «священники встрѣчали ее на колѣнахъ, какъ преобразовательницу, принимали изъ ея рукъ монашеское одѣяніе и произносили передъ нею монашескіе

---

[1]) Regula ordinis S. Salvatoris, data divinitus ab ore Jesu Christi etc. c. I, XII, XIV (Revelationes caelestes seraphicae matris S. Birgittae suecae etc. Opera F. S. Hörmann, p. 698, 703, 704).

[2]) *Helyot*, Histoire des ordres, t. VI, p. 89, 84; *M. Heimbucher,* Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche, 2-te A., B. I, S. 417. О болѣе раннихъ примѣрахъ подобнаго устройства монастырей см. *O. Zöckler*, Askese und Mönchtum, B. II, Frankfurt a. M. 1897, S. 383.

[3]) *K. Hase*, Caterina von Siena. Ein Heiligenbild (Gesammelte Werke, B. V: Heilige und Propfeten, Leipzig 1892, S. 208).

[4]) Раймундъ пишетъ, что, узнавъ о возможности близкой смерти Катерины, созвалъ „сыновъ и дочерей“ ея и просилъ помолиться, чтобы Господь сохранилъ еще въ живыхъ ихъ общую „мать и учительницу“ (matrem et magistram nostram). Vita S. Catharinae Senensis auctore fr. Raimundo Capuano (Acta SS., Aprilis t. III, p. 902).

[5]) *H. Holzapfel,* Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, S. 137.

обѣты» [1]). Св. Тереса, съ разрѣшенія церковной власти, реформировала мужскіе монастыри кармелитскаго ордена.

Наконецъ, въ дѣлѣ быстраго распространенія маріавитскаго общества среди польскаго духовенства нѣкоторую роль могло сыграть и личное вліяніе основательницы маріавитства. Отзывы безпристрастныхъ свидѣтелей, имѣвшихъ возможность лично узнать эту всячески оклеветанную врагами, полулегендарную въ народѣ женщину, изображаютъ ее незаурядною личностью, обладающею необычайно твердымъ характеромъ и самообладаніемъ, рѣдкимъ умѣньемъ узнавать людей и большимъ организаторскимъ даромъ [2]) *).

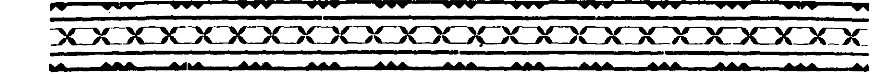
И. П. Соколовъ.

---

[1]) „Maryawita" 1907, № 17. str. 271; № 15, str. 239.

[2]) Корреспондентъ „Nieuwe Rotterdamsche Courant", посѣтившій въ 1910 г. Плоцкъ, вынесъ впечатлѣніе, что Марія Франциска, обычно называемая маріавитами „matka" или „mateczka", дѣйствительно является центромъ жизни маріавитскаго общества, матерью всей маріавитской семьи. Плоцкую колонію авторъ сравниваетъ съ трудолюбивой счастливой семьей, въ которой удивительнымъ образомъ соединяются порядокъ и свобода, и все проникнуто духомъ братства. Въ личности самой Маріи Франциски чувствуется, по словамъ автора, необычайно твердый характеръ и большое самообладаніе. См. „De Oud-Katholiek" 1910, № 17, blz. 182, 183. Другой свидѣтель, протестантскій пасторъ Артуръ Роде, сообщаетъ, что Марія Франциска имѣетъ особый даръ—знаніе души человѣческой и умѣнье быстро узнавать людей и каждой изъ своихъ подчиненныхъ назначать соотвѣтствующую ея характеру работу. Объ отношеніяхъ, господствующихъ въ общинѣ сестеръ маріавитокъ, которою управляетъ Козловская, авторъ пишетъ: „все идетъ съ такою легкостью, любовію и спокойствіемъ, все связано съ такимъ безграничнымъ почтеніемъ къ начальницѣ, все такъ дышетъ духомъ чистоты, правды, благочестія и вѣрности, что тамъ дѣйствительно чувствуется, какъ въ раю, и я понимаю, что сестры, священники и міряне считаютъ за счастіе для себя имѣть возможность провести нѣсколько дней въ Плоцкѣ". *A. Rhode*, Bei den Mariaviten, S. 43.

*) Продолженіе слѣдуетъ.



Гавріилъ (Петровъ), епископъ тверскій (1763—1770 г.г.), въ роли исполнителя порученій высшей власти *).

3.

Болѣе благопріятны были горизонты, открывавшіеся со стороны другой частной комиссіи, образованной спеціально по дѣламъ церкви,—духовно-гражданской. Эта комиссія была учреждена уже сравнительно поздно. Конечно, представляется нѣсколько страннымъ, что церковные вопросы отодвигались какъ бы на второй планъ. Особенно странно, что дирекціонная комиссія даже подчеркнула указанное обстоятельство. Когда въ засѣданіи 15 апрѣля 1768 г. въ дирекц. комиссіи обсуждался вопросъ объ учрежденіи, согласно «Начертанію», новыхъ комиссій, то духовно-гражданская была отнесена къ менѣе важнымъ, вмѣстѣ съ комиссіями объ училищахъ, почтахъ и гостинницахъ, установленіяхъ касающихся до лицъ и объ обязательствахъ; а на первое мѣсто были поставлены прочія предписанныя «Начертаніемъ» комиссіи, въ томъ числѣ, напримѣръ, комиссія о рудокопаніи, лѣсоводствѣ и торговлѣ, которыя и были учреждены въ первую очередь [1]). Не видно, чтобы Гавріилъ протестовалъ противъ подобной классификаціи. Но удивляться этому нечего: синодскій депутатъ чувствовалъ себя одинокимъ, особенно на первыхъ порахъ; при томъ, спѣшить ему съ духовно-гражданской комиссіей не было интереса. Гавріилу полезнѣе было сначала присмотрѣться къ по-

*) Продолженіе. См. іюль-августъ.

[1]) Дневн. зап. дир. ком. 15 апр. 68 г. Арх. Гос. Сов., д. II отд., св. 115.

ложенію вещей въ комиссіи, чтобы опредѣлить свой дальнѣйшій образъ дѣйствій. Очень вѣроятно, что онъ знакомился и съ депутатами, отыскивая болѣе пригодныхъ для обсужденія церковныхъ вопросовъ. Самъ Гавріилъ, какъ членъ дирекціонной комиссіи, не могъ уже быть избранъ въ комиссію духовно-гражданскую, хотя, казалось бы, то было вполнѣ естественнымъ. Въ екатерининской комиссіи каждый депутатъ могъ участвовать лишь въ одной частной комиссіи; да иначе затруднялся бы и ходъ работъ. Присутствіе же въ дирекціонной комиссіи для представителя церкви было важнѣе, такъ какъ такимъ путемъ онъ могъ быть въ курсѣ дѣла всѣхъ частныхъ комиссій; церковные же вопросы не были сосредоточены въ одной комиссіи духовно-гражданской (ихъ касались еще преимущественно также комиссіи о среднемъ родѣ и объ училищахъ). Но преосв. Гавріилъ, видимо, употребилъ стараніе, чтобы въ духовно-гражданскую комиссію попали люди, наиболѣе подходящіе. Баллотировка членовъ въ духовно-гражданскую комиссію происходила въ большомъ собраніи 16, 20, 21 мая 68 г.; 27 мая былъ объявленъ окончательный результатъ. Въ составъ комиссіи вошли: депутатъ отъ серпуховскаго дворянства кн. Алексѣй Волконскій, деп. отъ углицкаго дворянства Александръ Опочининъ, опекунъ отъ разныхъ иновѣрцевъ Григорій Потемкинъ, депутатъ орловскаго дворянства Иванъ Фурсовъ и судиславскаго Василій Баскаковъ [1]). Но первые трое вскорѣ выбыли [2]) и вмѣсто нихъ вступили: депутатъ города Углича Иванъ Сухопрудскій и деп. бахмутскаго дворянства Петръ Кривской [3]). Изъ перваго состава Потемкинъ—старый знакомецъ Гавріила и его помощникъ въ дирекц. комиссіи. Съ помощью его Гавріилъ могъ надѣяться направлять комисскія работы. Правда, Потемкинъ скоро выбылъ, и въ моментъ сочиненія плана въ комиссіи

---

¹) Сб. И. Р. И. Общ. т. 32, стр. 75—76, 78, 83, 97—98.

²) Волконскій—въ октябрѣ 68 г. (Сб. И. Р. И. Общ. т. 36, стр. 87); Опочининъ—въ декабрѣ 68 г. (ibid, стр. 142); Потемкинъ — въ самомъ началѣ января 69 г. (ibid., стр. 156).

³) Сухопрудскій—въ дек. 68 г. (дн. зап. больш. собр. 15 дек.—ibid., стр. 145); Кривскій—въ январѣ 69 г. (на мѣсто Потемкина, ibid., стр. 156). Нѣкоторое время вмѣсто Фурсова присутствовалъ въ комиссіи депутатъ чернаго и желтаго гусарскихъ полковъ Иванъ Бантышъ-Каменскій (поднис. подъ представленіемъ дух.-гражд. ком. въ дирекц. 11 іюня 69 г.).

работали собственно Баскаковъ, Фурсовъ, Сухопрудскій и Кривской. Изъ нихъ болѣе или менѣе извѣстна лишь личность Сухопрудскаго. Это былъ канцеляристъ углицкаго духовнаго правленія; слѣдовательно, человѣкъ изъ духовной среды, близко знакомый съ церковной жизнью. Связи его съ Гавріиломъ въ бытность въ комиссіи надобно предполагать со всею вѣроятностью. Тѣмъ болѣе, по всему видно, это былъ человѣкъ недюжинный, чѣмъ онъ и выдвинулся въ комиссіи, не смотря на свое невысокое соціальное положеніе. Можно думать, что въ духовно-гражданской комиссіи на него пала главная работа. Какую роль играли прочіе члены, неизвѣстно. Но всѣ труды духовно-гражданской комиссіи выгодно отличаются отъ работъ другихъ комиссій особой обстоятельностью, основательностью, всестороннимъ разсмотрѣніемъ предметовъ. Планъ, поданный этой комиссіей, во много разъ превосходитъ объемомъ планы большинства комиссій. Въ немъ замѣтна не только огромная работоспособность его авторовъ, но и ихъ богословскія познанія, нерѣдко тонкое пониманіе церковныхъ понятій и отношеній, проникновеніе въ глубину предмета. Все это показываетъ, что члены оказались весьма пригодными къ своему дѣлу, и болѣе, чѣмъ вѣроятно, что выборъ былъ не случаенъ, а подготовлялся Гавріиломъ, который могъ дѣйствовать какъ чрезъ депутатовъ, такъ чрезъ маршала и генералъ-прокурора.

При такихъ условіяхъ тверской преосвященный могъ надѣяться, что церковные интересы попадаютъ въ руки болѣе надежныя, чѣмъ въ комиссіи о среднемъ родѣ людей. Самъ Гавріилъ принималъ дѣятельное участіе въ судьбѣ новой комиссіи. Онъ доставлялъ ей всѣ необходимыя свѣдѣнія и справки изъ Синода, самъ ѣздилъ по ея дѣламъ. 3-го іюня 68 г. духовно-гражданская комиссія просила дирекціонную комиссію прислать ей синодскій наказъ и разныя церковныя узаконенія. Дирекц. комиссія постановила истребовать наказъ Синода изъ комиссіи о порядкѣ государства въ силѣ общаго права, гдѣ онъ находился; а Гавріилъ взялъ на себя порученіе доставить въ духовно-гражданскую комиссію необходимыя узаконенія. 4-го іюня Гавріилъ дѣйствительно ѣздилъ въ Синодъ за нужными справками, а 10-го іюня принесъ въ комиссію духовный Регламентъ, кормчую, выписку изъ указовъ о раскольникахъ. 23-го іюня преосвященный доставилъ правила апостольскія и соборныя, показаніе о дозволенныхъ

и недозволенныхъ бракахъ [1]). Помимо такихъ случаевъ, надо полагать, Гавріилъ находился вообще въ живомъ общеніи съ членами духовно-гражданской комиссіи и внимательно слѣдилъ за всѣмъ, что здѣсь дѣлается. Въ бумагахъ Гавріила имѣются копіи всѣхъ значительныхъ представленій, съ которыми входила въ дирекціонную комиссію комиссія духовно-гражданская. Значитъ, Гавріилъ бралъ себѣ копіи, чтобы имѣть ихъ подъ руками и хорошо ознакомиться съ комисскими работами.

Духовно-гражданская комиссія находилась въ сравнительно лучшемъ положеніи съ другими комиссіями. Она съ самаго начала своей дѣятельности получила отъ дирекціонной комиссіи руководящія указанія, составленныя послѣ полученія «Начертанія» Екатерины. Въ «Начертаніи» довольно подробно опредѣлялись уже и обязанности комиссіи духовно-гражданской. Ей не велѣно было касаться «непремѣнныхъ догматовъ православной вѣры», а только того, что относится къ «сопряженію» духовныхъ законовъ съ гражданскими, каковы, напримѣръ, слѣдующія положенія: «1. Предохранить законами, чтобъ не могло произойти во время Божіей службы какого въ церкви смятенія... 2-е. Законами жъ предписать, какое наблюдать святымъ мѣстамъ почтеніе. 3-е. Также предписать, какъ наблюдать праздничные дни. 4-е. Предписать, какимъ образомъ при крестныхъ ходахъ и другихъ церковныхъ обрядахъ сохранять надлежащій порядокъ. 5-е. Законами-жъ предупредить, чтобъ никакія злоупотребленія не могли вкрасться въ наружное духовныхъ обрядовъ исполненіе. 6-е. Законами-жъ предписать взаимныя между духовенствомъ другъ ко другу должности, такъ, какъ и должности ихъ въ разсужденіи свѣтскихъ, и должности свѣтскихъ въ разсужденіи духовныхъ». Ссылаясь на эти указанія Начертанія, дирекціонная комиссія въ своемъ наставленіи [2]) говорила, что программа дѣятельности духовно-гражданской комиссіи ясна. Она только совѣтовала послѣдней особенно имѣть сношеніе съ Синодомъ, напримѣръ, по вопросу о бракахъ, и съ комиссіей о среднемъ родѣ, сочиняющей права бѣлаго духовенства. Затѣмъ, дирекціонная комиссія подчеркивала особенную важность вопроса о вѣротерпимости. Великое пространство и разновѣрность населенія

---

[1]) Дневн. записки дир. ком. 3, 4, 10, 23 іюня (Арх. Гос. Сов., д. II отд. св. 115). Ср. также дѣло Арх. Св. Син. 1766 г. № 45, т. III, л. 1.

[2]) См. въ копіи въ рукоп. петрогр. дух. ак. № 418, л.л. 14—15.

Россіи требуютъ установленія законами, «какимъ образомъ дозволяется каждому его вѣры отправленіе». Въ качествѣ руководящаго начала выставлялось соображеніе, что не различіе вѣры бываетъ причиною раздоровъ и всякихъ вредныхъ послѣдствій, «но когда законами подается поводъ мыслить, якобы можно совѣсти насиловать и сіе насилованіе почитать ходатайствующею къ Богу добродѣтелью». Гоненіе за вѣру порождаетъ только ожесточеніе въ гонимыхъ и еще большее раздраженіе въ гонителяхъ. При опредѣленіи наказаній за преступленія дирекціонная комиссія рекомендовала имѣть въ виду, чтобы наказанія соотвѣтствовали законодательству, основанному больше на благонравіи и человѣколюбіи, нежели на жестокости. Напоминая о необходимости сообразоваться здѣсь съ комиссіей о правосудіи, она прибавляла что «нелѣпое было бы противорѣчіе», если бы въ то время, какъ гражданскіе законы исправляютъ и самыхъ буйныхъ преступниковъ съ кротостью и человѣколюбіемъ, законы церковные поступали напротивъ того съ безчеловѣчіемъ. Полагая задачу духовно-гражданской комиссіи достаточно ясной, дирекціонная комиссія находила возможнымъ здѣсь даже прямо приступить къ составленію проекта, безъ предварительнаго сочиненія плана. Однако, потомъ, должно быть, дирекціонная комиссія измѣнила свое мнѣніе по послѣднему вопросу. На засѣданіи 3-го іюня, когда пришли въ дир. комиссію члены вновь составленной дух.-гр. комиссіи Потемкинъ и Баскаковъ за нѣкоторыми указаніями, дирекціон. комиссія черезъ нихъ передала дух.-гражд., чтобы та составила сначала планъ своихъ трудовъ, объяснивъ въ немъ точно свои предположенія, и представила бы его для общаго обсужденія [1]). Духовно-гражданская комиссія именно и занялась сочиненіемъ плана; а дальше ей идти было не суждено.

Занятія духовно-гражданской комиссіи начались 29 мая 68 г., когда состоялось ея первое засѣданіе [2]). На первыхъ же порахъ, между прочимъ, возникло недоумѣніе: разсуждать ли о правахъ монашествующаго духовенства. Комиссія знала, должно быть, что въ комиссіи о среднемъ родѣ о монашествѣ не разсуждали; для формальнаго же удостовѣренія ду-

---

[1]) Дневн. зап. 3-го іюня.

[2]) Дневныя записки духовно-гражд. ком. въ бум. II отд. въ Арх. Гос. Сов., связка 131.

ховно-гражданская комиссія оффиціально запросила комиссію средняго рода объ этомъ, и та отвѣтила, что она монашествующими не занимается. Тѣмъ не менѣе дух.-гр. комиссія оставалась въ нерѣшительности, потому что ни въ наказѣ Екатерины, ни въ наставленіи дирекц. комиссіи также ничего не говорилось о монашествующемъ духовенствѣ [1]). Получивъ затребованныя узаконенія и справки, д.-гр. комиссія начала читать ихъ въ своихъ собраніяхъ, при чемъ члены дѣлали замѣчанія; книги они распредѣлили между собою. Затѣмъ въ общихъ собраніяхъ комиссіи стали читать синодскій наказъ [2]). Къ составленію плана приступили въ январѣ 69 года. Нѣсколько разъ духовно-гражданская комиссія обращалась къ дирекціонной за дополнительными указаніями и справками. Къ сожалѣнію, при этомъ иногда возникали непріятныя недоразумѣнія, которыхъ не могло предупредить, очевидно, и присутствіе Гавріила. Такъ, 9-го октября 68 г. дух.-гр. комиссія рѣшила обратиться къ дирекціонной съ требованіемъ свѣдѣній о церквахъ и духовенствѣ. «1-е. Сколько церквей во всей Россіи находится, какъ тѣхъ, въ коихъ отправляется Божія служба, такъ и тѣхъ, кои запустѣли; то жъ и о монастыряхъ. 2-е. Сколько при тѣхъ церквахъ священно и церковнослужителей дѣйствительно опредѣленныхъ и неопредѣленныхъ, сирѣчь дѣтей и родственниковъ ихъ мужеска пола, и было ли тому сдѣлано какое положеніе донынѣ. 3-е. Сколько всѣхъ разнообразныхъ ругъ, чтобъ дано было знать не только вообще, но и порознь о каждомъ приходѣ, и какіе сверхъ того тѣхъ церквей священно и церковнослужители дозволенные имѣютъ доходы отъ алтаря, дабы духовно-гражданская комиссія, узнавъ о томъ, во всѣхъ мѣстахъ единообразное о доходахъ и содержаніи бѣлаго духовенства узаконеніе и учрежденіе прожектовать могла. Къ достиженію сего нужно также знать: 4-е, сколько въ каждомъ приходѣ церковныхъ земель, мужеска пола душъ, какъ крестьянъ, такъ купцовъ и прочихъ разночинцовъ состоитъ, означа при томъ раскольниковъ записныхъ особливо, также и иновѣрцевъ въ каждомъ уѣздѣ особливо. А въ заключеніи чтобъ означено было 5-е: о помѣщичьихъ

---

[1]) Дневн. зап. дух.-гр. ком. 12 іюня 68 г.

[2]) Дневныя записки. Прибавленіе къ син. наказу изъ малороссійскихъ пунктовъ дух.-гр. комиссія получила изъ комиссіи по разбору наказовъ очень поздно: 19 ноября 69 г.

въ каждомъ приходѣ или уѣздѣ семьяхъ подворно...; а напослѣдокъ 6-е: на какомъ основаніи донынѣ по смерти опредѣленныхъ священно и церковно-служителей жены и дѣти ихъ оставались, естьли изъ послѣднихъ, разумѣя мужескъ полъ, никто еще зачѣмъ бы то ни было къ священно и церковно-служенію не опредѣлился. Знать же о семъ нужно для того, чтобъ не оставить вдовъ и сиротъ безъ призрѣнія и не подать повода къ жалобамъ на правительство и къ разнымъ отъ того произойти могущимъ неудобствамъ, а съ другой стороны чтобъ по назначеніи потребнаго пропитанія и содержанія учинить было можно такое о нихъ узаконеніе, посредствомъ коего никто-бъ изъ сиротъ сихъ мужеска пола по возрастѣ своемъ безъ опредѣленія, а семейства ихъ безъ хозяевъ и слѣдовательно безъ достаточнаго къ пропитанію способа не оставалися» [1]).—Дирекціонная комиссія не совсѣмъ правильно поняла смыслъ запроса духовно-гражданской комиссіи и прочитала ей далеко не основательную нотацію. Такъ какъ число церквей,—разсуждала дир. комиссія,—измѣняется, то задача состоитъ не въ опредѣленіи числа ихъ, а надо сдѣлать непремѣнное правило, насколько архіерей имѣетъ право дозволять построеніе новыхъ церквей или соединять однѣ съ другими. Сколько священно и церковнослужителей при церквахъ положено, о томъ значится въ старыхъ законахъ, а о семействахъ ихъ знать нѣтъ нужды, такъ какъ они къ духовенству не относятся. Вопросъ о ругѣ относится къ комиссіи духовно-экономической; «а доходы отъ алтаря дозволенные подвержены великому вопросу, лучше ли закономъ завѣдомо напередъ сдѣлать множество, буде не преступниковъ, то доносителей, или оставить то на волю, что зависитъ отъ набожности или щедрости; но то можно опредѣлить закономъ, какъ дѣлить между церковнослужителями общій доходъ; однако-жъ тѣмъ не меньше разсуждать и о томъ надлежитъ, можно ли и какъ церковнымъ доходамъ дать предѣлъ и мѣру, о чемъ также законъ уже есть». О числѣ прихожанъ можно сдѣлать правило, какъ архіерей можетъ уравнивать приходы [2]). Такимъ образомъ дир. комиссія отказывала дух.-гражданской во всѣхъ почти ея требованіяхъ. Между тѣмъ съ этими требованіями соединялись весьма важныя предположенія, которыхъ дир. комиссія,

[1]) Дневн. зап. дух.-гр. ком. 9 окт. 68 г.
[2]) Дневн. зап. дирекц. ком. 16 окт. 1768 г.

кажется, и не подозрѣвала. Нѣсколько позже, въ іюнѣ (11-го) 1769 г. дух.-гр. комиссія обращалась въ дирекціонную съ обширнымъ представленіемъ о встрѣтившихся при составленіи плана «сумнительствахъ» (касающихся распредѣленія матеріала и опредѣленія нѣкоторыхъ понятій церковнаго законодательства) [1]. Здѣсь она между прочимъ возвращалась и къ представленію 9 октября 1768 г., разъясняя его настоящій смыслъ. «О числѣ церквей, священно и церковно-служителей и прихожанъ извѣстія требовала духовно-гражданская комиссія въ томъ намѣреніи: 1-е. Чтобъ по числу прихожанъ опредѣлить было можно общее число церквей, также священниковъ и церковнослужителей, сколько бы ихъ по необходимости потребно было. 2-е. По назначеніи сего, число прихожанъ на каждую церковь вышло бы само собою, которое и намѣрена была комиссія взять за мѣру и предписать оное въ должностяхъ архіерейскихъ правиломъ, по которому бы они въ случаѣ умноженія народнаго на построеніе новыхъ церквей дозволять, или напротивъ того при уменьшеніи людей опустѣвшихъ церквей прихожанъ къ другимъ церквамъ приписывать могли; а въ разсужденіи разсѣянности въ нѣкоторыхъ мѣстахъ жилищъ въ дальномъ отъ церкви разстояніи довелось бы сдѣлать исключительное правило, которое бы разнствовало только въ числѣ прихожанъ или священно и церковнослужителей, а отнюдь не въ доходахъ послѣднихъ, ибо 3-е: доходы священно и церковно-служителей учредить намѣрена была комиссія извѣстные съ числа прихожанъ, собирая съ нихъ оные по установленному единожды положенію не порознь съ каждаго прихода, но вообще съ числа людей и въ назначенное время, дабы священники и каждый одного званія церковнослужитель во всѣхъ мѣстахъ ровно опредѣленными имъ извѣстными доходами пользоваться могли, а разность бы по необходимости состояла токмо въ нѣкоторыхъ весьма незнатныхъ доходахъ отъ алтаря, какъ-то напримѣръ, за молитву новорожденныхъ можно бъ было наложить извѣстную же нѣкую плату, смотря по разстоянію пути, а прочія бы выгоды состоять могли въ произвольномъ только подаяніи... О неопредѣленныхъ же церковнослужителяхъ требовала комиссія извѣстія въ томъ точно намѣреніи, чтобъ положа

---

[1]) Меморія дух.-гр. комиссіи 11 іюня 69 г. въ дневн. зап. комиссіи Въ копіи она имѣется въ рукоп. петрогр. дух. ак. № 415, л.л. 222—236.

по мнѣнію своему коликое число оныхъ для церковнослуженія и въ запасъ оставить должно, о излишнихъ не упуская времени дать знать правительству для причисленія оныхъ къ государственнымъ крестьянамъ, или отчасти для помѣщенія ихъ между людьми средняго рода въ городахъ... А о дѣтяхъ и родственникахъ мужеска полу дѣйствительно при церквахъ находящихся церковнослужителей... намѣрена была комиссія въ проектѣ своемъ сдѣлать такое учрежденіе, чтобъ непремѣнно отдаваемы были оные, пришедъ въ извѣстный возрастъ, въ училища... Объ училищахъ же, въ которыя дѣтей бѣлаго духовенства отдавать по мнѣнію комиссіи должно, намѣрена была упомянуть токмо то одно, что оныя по разсужденію ея учредить удобнѣе при домахъ архіерейскихъ и по богословіи обучать дѣтей сихъ нѣкоторымъ немногимъ иностраннымъ языкамъ, лѣчебному и врачебному искусству и знанію, четыремъ главнымъ художествамъ, садовому искусству, и токарному мастерству: ибо всѣ сіи знанія и художества духовнымъ лицамъ не только весьма приличны и полезны, но и большее противу прежняго почтеніе имъ у народа пріобрѣсти удобны. А о помѣщичьихъ домахъ, раскольникахъ и иновѣрцахъ въ каждомъ уѣздѣ, также о церковныхъ земляхъ и разнообразныхъ ругахъ, извѣстія требовала комиссія единственно въ томъ намѣреніи, чтобъ разсмотря оныя сыскать достаточные доходы на содержаніе бѣлаго сельскаго духовенства, и опредѣлить въ нѣкоторыхъ мѣстахъ сбирать сіи доходы деньгами, а въ другихъ хлѣбомъ, смотря по обстоятельствамъ и по положенію каждаго уѣзда, а раздѣлять уже доходы сіи по рукамъ священникамъ и церковнослужителямъ довелось бы либо изъ канцелярій каждаго уѣзда, или земскимъ комиссарамъ, буде оные учреждены будутъ; и слѣдовательно домы помѣщичьи въ уѣздахъ, гдѣ бъ они и какъ бы часто изъ одного въ другое мѣсто переводимы не были, перемѣны въ доходахъ священно и церковнослужителямъ никакой причинить не могутъ. Земли же церковныя, кромѣ селитбенныхъ мѣстъ да луговъ токмо развѣ, распроданы бы быть могли, или въ наемъ отданы. А на раскольниковъ и на иновѣрцовъ за дозволеніе во отправленіи по обрядамъ ихъ богослуженія, также и за построеніе молитвенныхъ домовъ, положить была намѣрена комиссія для умноженія церковныхъ доходовъ нѣкоторую размѣрную дань. А по разсмотрѣніи всѣхъ помянутыхъ извѣстій, могла-бъ комиссія, расположа по мнѣнію своему помянутые

сборы, смотря по числу плательщиковъ и церковнослужителей узнать и количество оныхъ; а узнавъ количество сихъ сборовъ, весьма уже не трудно было опредѣлить и число жалованья священно и церковнослужителямъ для каждаго званія, чего наугадъ сдѣлать конечно невозможно» [1]). Такимъ образомъ дух.-гр. комиссія проектировала коренную реформу прежде всего въ способахъ матеріальнаго обезпеченія духовенства, основанную на началахъ, которыя у нея готовъ заимствовать и XX вѣкъ. И она не безъ основанія вторично просила дирекц. комиссію. разсмотрѣть свое представленіе. Но главное затрудненіе было въ томъ, что и въ Синодѣ нельзя было получить большинства тѣхъ статистическихъ свѣдѣній, какія желала имѣть комиссія. Она брала на себя задачу, которая была выше силъ тогдашняго законодательства.

Составляя планъ, духовно-гражданская комиссія намѣтила основныя положенія своего будущаго проекта. Изъ этихъ положеній можно видѣть, насколько широко она шла навстрѣчу пожеланіямъ духовенства и церковной власти, отстаивать которыя было поручено преосв. Гавріилу.

Въ синодскомъ наказѣ на первомъ мѣстѣ стоялъ вопросъ объ укрѣпленіи и огражденіи православной вѣры. Мы видѣли выше, что церковная власть настаивала на законодательныхъ предписаніяхъ относильно исполненія членами церкви христіанскихъ обязанностей, охраненія цѣлости и чистоты христіанскаго православнаго ученія, неприкосновенности и святости церковныхъ установленій. Духовно-гражданская комиссія, дѣйствительно, и отнеслась къ этому вопросу съ особеннымъ вниманіемъ. Законоположеніямъ по данному предмету въ планѣ комиссіи [2]) было отведено 12 «предметовъ» или «составовъ» изъ общаго числа 47 [3]). Первымъ постановленіемъ для огражденія православной вѣры въ государствѣ комиссія полагала узаконеніе, чтобы глава государства—государь и всѣ его преемники были православнаго исповѣданія [4]). Согласно синодскому ходатайству, она, далѣе, закономъ обезпечивала содѣйствіе гряжданской власти властямъ духовнымъ въ наблюденіи за исполненіемъ со стороны гражданъ церковныхъ

---

[1]) См. въ рукоп. петроград. дух. ак. № 415, лл. 237—238.

[2]) Толковый планъ духовно-гражданской комиссіи—въ связкѣ 1241 по II отд. въ Арх. Гос. Сов.; въ дѣлѣ Арх. Син. 1766 г., № 45, т. IV, л. л. 22—365; въ рук. петрогр. дух. ак. № 415, л.л. 239—400.

[3]) А именно предметы: 1—7, 13—17. [4]) Предметъ 1.

обязанностей [1]). Затѣмъ комиссія подробнѣйшимъ образомъ разбирала дѣйствія, направленныя противъ вѣры и церкви, полагая за нихъ соотвѣтствующія наказанія. Сюда вошли всевозможные виды богохульства, безвѣрія, лжевѣрія, святотатства, пустосвятства, при чемъ комиссія входила въ принципіальное опредѣленіе понятія каждаго преступленія и распредѣляла ихъ сообразно важности [2]). Въ своей ревности въ охраненіи православной вѣры комиссія способна была удовлетворить не только сдержаннымъ требованіямъ Св. Синода, но и пожеланіямъ такихъ ревностныхъ охранителей, какъ преосвященный переяславскій, приславшій свои извѣстные пункты. Напримѣръ, за печатаніе или распространеніе сочиненій, направленныхъ противъ вѣры, комиссія проектировала виновнаго посылать въ заключеніе на десять лѣтъ, «а предъ отсылкою, посадя его въ смоляной мѣшокъ, выставя голову и руки, прицѣпивъ къ висѣлицѣ на два часа, въ рукахъ велѣть держать тѣ сочиненія, омоча въ смолу, кои по снятіи его съ висилицы велѣть бросить въ разведенной подъ оною огонь, также и мѣшокъ, въ коемъ сидѣлъ». Въ отдѣлѣ «о почитаніи святыхъ мѣстъ и вещей» комиссія намѣчала просимыя Синодомъ узаконенія, ограждающія храмы отъ неблагопристойнаго сосѣдства винныхъ погребовъ, ярмарокъ, игрищъ и т. п. [3]). Въ отношеніи праздниковъ, на великое число которыхъ сѣтовалъ оберъ-прокуроръ Мелиссино, комиссія рѣшила избрать руководящимъ началомъ положеніе, чтобъ число ихъ не препятствовало отправленію гражданскихъ должностей и собственныхъ нуждъ населенія и чтобы не подать съ одной стороны поводъ къ праздности, съ другой—къ нарушенію ихъ [4]). Но отсюда, конечно, не слѣдовало, что комиссія предполагала сократить существующее количество праздничныхъ дней, въ духѣ Мелиссино, хотя редакція «плана» даетъ поводъ думать, что имѣлось въ виду, разграничивъ церковное и гражданское празднованіе, не связывать непремѣнно гражданское празднованіе съ церковнымъ.

Въ весьма умѣренномъ духѣ рѣшала духовно-гражданская комиссія и вопросъ о вѣротерпимости [5]), особо рекомендованный ея вниманію дирекціонной комиссіей. Комиссія соглаша-

---

[1]) Предм. 1, чл. 4.
[2]) Прилож. А къ 1-му составу, заключающее составы 2—7.
[3]) Предм. 13. [4]) Предм. 14. [5]) Предм. 8.

лась, что разнымъ иновѣрцамъ живущимъ въ Россіи, во имя государственнаго спокойствія и даже принциповъ церкви, должно быть предоставлено спокойное отправленіе ихъ обрядовъ, но съ тѣмъ непремѣннымъ условіемъ, чтобы господствующей вѣрѣ не нанести никакого «предосужденія». Комиссія не брала на себя опредѣленія, какимъ ученіямъ отправленіе ихъ обрядовъ дозволяется и какимъ нѣтъ: это, по ея мнѣнію, относится всецѣло къ компетенціи духовнаго правительства. Она выходила уже изъ существующаго факта—допущенія опредѣленныхъ вѣроученій и имѣла въ виду составить общія законоположенія, которыя впослѣдствіи могли бы примѣняться и къ другимъ дозволеннымъ исповѣданіямъ. Предполагая дозволеніе иновѣрцамъ имѣть и храмы, комиссія, какъ мы видѣли выше, проектировала обложить ихъ особымъ налогомъ въ пользу православной церкви. Распространеніе иновѣрныхъ исповѣданій на счетъ православія комиссія рѣшительно не допускала, обративъ особое вниманіе на смѣшанные браки, могущіе подать поводъ къ совращенію. Комиссія полагала, чтобъ всѣ незаконнорожденныя дѣти, прижитыя въ Россіи временно живущими иностранками или съ иностранцами, не только были воспитываемы въ православной вѣрѣ, но и не отпускались изъ государства съ отцами и матерями безъ особаго разрѣшенія. При бракахъ русскихъ съ иностранками ставилось условіемъ воспитаніе дѣтей мужескаго пола въ православной вѣрѣ, а воспитаніе дѣвочекъ ставилось въ зависимость отъ предбрачнаго договора. При женитьбѣ иностранцевъ на русскихъ устанавливалось обязательство не выѣзжать изъ Россіи прежде рожденія перваго младенца, который обязательно долженъ быть крещенъ въ правосл. вѣрѣ и оставленъ въ Россіи; а затѣмъ въ случаѣ выѣзда мужъ долженъ былъ уплатить въ общую церковную казну 100 рубл. Относительно смѣшанныхъ браковъ русскихъ подданныхъ комиссія устанавливала, что дѣти мужескаго пола должны воспитываться въ вѣрѣ отца, а женскаго—въ вѣрѣ матери, съ дозволеніемъ нарушать это условіе, по согласію, только въ сторону православной религіи. Для привлеченія въ православную вѣру иновѣрцевъ комиссія предполагала оставить разныя экономическія льготы новообращеннымъ; но она высказывалась противъ освобожденія отъ наказанія въ такихъ случаяхъ преступниковъ. Православнымъ миссіонерамъ предлагалось вести дѣло обращенія «единымъ ученіемъ, поступая съ такою кротостью

и смиреніемъ, которыя бы точно сходствовали со священнымъ о томъ писаніемъ, а отнюдь бы ни подъ какимъ видомъ отправляя сію богоугодную должность не употреблять не только никакого принужденія и не дѣлать притѣсненія, но ниже словами одними оскорблять иновѣрцевъ не должно; но паче сожалѣть токмо о заблужденіи ихъ и доказывать происходящій самимъ имъ отъ того вредъ въ сей и пагубу въ будущей жизни». Проповѣдникамъ и всему духовенству надлежитъ показывать примѣръ обращаемымъ честнымъ поведеніемъ, правосудіемъ и трезвостью [1]).

Въ меморіи 11 іюня 69 года духовно-гражданская комиссія объясняла, какія предположенія она имѣла въ виду относительно церквей и духовенства. Въ своемъ планѣ комиссія развивала подробнѣе тѣ же мысли, ставя ихъ отчасти въ зависимость отъ одобренія основныхъ положеній комиссіей дирекціонной. Количество церквей комиссія полагала необходимымъ согласовать прежде всего съ числомъ прихожанъ. Въ мѣстахъ болѣе населенныхъ однопричтная церковь назначалась на 500—600—1000 душъ; когда же прихожане будутъ разсѣяны верстъ на 20 и болѣе, то одному священнику не справиться, а нужно двухъ. Церкви строить другъ отъ друга не близко, такъ, чтобы церковь находилась по возможности въ центрѣ прихода. При построеніи церквей въ городахъ надо имѣть въ виду не только число прихожанъ, а и количество возможныхъ доходовъ, чтобы предохранить духовенство отъ скудости. Между прочимъ о кладбищахъ комиссія проектировала постановленіе, чтобы при городскихъ церквахъ кладбищамъ не быть, а при сельскихъ избѣгать, или по крайней мѣрѣ строго наблюдать глубину могилъ. Запустѣвшія церкви приписывать къ другимъ. При постройкѣ новокрещенскихъ церквей наблюдать, чтобъ новокрещеные не жили вмѣстѣ съ некрещеными, а переводить ихъ на жительство къ русскимъ, а духовенству такихъ церквей предоставитъ большія выгоды. При дозволеніи домовыхъ церквей имѣть въ виду прежде всего ихъ достаточное обезпеченіе. Комиссія позаботилась и о полковомъ духовенствѣ, состоящемъ при церквахъ подвижныхъ. Она установляла, что духовенству такихъ церквей, оставшемуся безъ мѣстъ, доставлять поскорѣе новыя мѣста, а жалованье выплачивать во всякомъ случаѣ изъ общихъ церков-

[1]) Предметъ 10, 11.

ныхъ доходовъ. Въ отдѣлѣ о церквахъ комиссія отчасти коснулась и монастырей. По мнѣнію ея, нѣкоторые монастыри надо было назначить исправительными мѣстами для преступниковъ противъ вѣры, а потому учредить здѣсь работы, оставивъ пашни и другія угодья. Существованіе прочихъ монастырей комиссія оставляла на прежнемъ основаніи, но выражала предположеніе, что не худо нѣкоторые обратить въ приходскія церкви, выведя старцевъ [1]). Особыми узаконеніями ограждалось содержаніе церквей въ благолѣпіи, порядкѣ и чистотѣ [2]).

Весьма важны были предположенія комиссіи относительно церковно-имущественнаго права. Комиссія высказала положеніе, что участіе духовныхъ лицъ въ управленіи церковнымъ недвижимымъ имѣніемъ недопустимо, ибо это не приличествуетъ ихъ званію и препятствуетъ исполненію своихъ обязанностей. Поэтому комиссія отвергала въ принципѣ за церквами право собственности на церковныя земли, а признавала, что всякое недвижимое имущество собственно не принадлежитъ церкви, а составляетъ лишь источникъ средствъ для ея содержанія. Земли, угодья, дворы, мельницы и т. п. должны считаться какъ бы предоставленными только въ пользованіе церквей, при чемъ завѣдываніе ими, сборы доходовъ должны поручаться особымъ лицамъ, церковнымъ управителямъ (т. е. то же, что старостамъ). Комиссія допускала мысль и о продажѣ церковныхъ земель, или же рекомендовала отдачу въ аренду. Такъ какъ каждая церковь въ отдѣльности не есть собственница своего недвижимаго имущества, то, по мнѣнію комиссіи, и доходы съ послѣдняго нельзя считать собственностью опредѣленнаго храма. Доходы эти составляютъ собственность общецерковную, и въ случаѣ избытка въ одномъ мѣстѣ и недостатка въ другомъ могутъ распредѣляться равномѣрно. Сообразно съ такимъ принципомъ предполагалось воспретить и пріемъ вкладовъ имѣніемъ отъ частныхъ лицъ, если только таковые будутъ даваться въ распоряженіе священнослужителей, а не на основаніи вновь установленнаго порядка. Церковные доходы должны были слагаться изъ доходовъ отъ земель и угодій, отъ добровольныхъ даяній и продажи свѣчъ. Въ экстренныхъ случаяхъ, напримѣръ, при ремонтѣ церкви, допускались особые сборы съ прихожанъ въ

[1]) Предметъ 18. [2]) Предметы 19 и 20.

складчину. Комиссія предполагала тѣ же самыя начала примѣнить и къ монастырямъ. Что касается употребленія церковныхъ доходовъ на дѣла благотворительности и въ частности устройства приходскихъ богадѣленъ, о которыхъ говорилось въ синодскихъ пунктахъ, то комиссія отнеслась къ этой мысли сдержанно. Богадѣльни, по ея мнѣнію, будутъ содержаться на особую государственную сумму; на церковныя же средства комиссія предлагала лучше устраивать дома для причтовъ, что было бы удобно для священнослужителей и отправленія ими церковныхъ обязанностей [1]). Между прочимъ устройство церковныхъ домовъ, по словамъ комиссіи, разрѣшило бы и вопросъ о льготахъ, испрашиваемыхъ духовенствомъ для своихъ домовъ и дворовъ, какъ-то: свободу отъ постойной, мостовой и т. п. повинностей. Впрочемъ, тутъ подразумѣвалось, кажется, рѣшеніе не въ пользу освобожденія отъ названныхъ повинностей, а въ томъ смыслѣ, что духовенство не будетъ имѣть повода къ жалобамъ, такъ какъ повинности будутъ падать не на ихъ личное, а на церковное имущество [2]).

Такимъ образомъ комиссія проектировала весьма серьезную реформу, суть которой заключалась въ томъ, чтобы изъ всѣхъ церковныхъ имуществъ, не только недвижимыхъ, но (по смыслу «плана») и движимыхъ капиталовъ, образовать одинъ общецерковный фондъ, дающій возможность равномѣрно обезпечить церкви. Планъ комиссіи не раскрываетъ подробностей этого замысла. Но самъ по себѣ послѣдній заслуживалъ всякаго вниманія по крайней мѣрѣ своею смѣлостью и оригинальностью для своего времени. Слабая сторона его заключалась только въ томъ, что онъ, во-первыхъ, не достаточно вникалъ въ условія церковнаго землевладѣнія. Населенныя недвижимыя имѣнія отъ церковныхъ учрежденій уже были отняты; оставались, слѣдовательно, небольшія угодья и доходныя статьи и надѣльныя церковныя земли. Послѣднія составляли главную массу земельнаго церковнаго фонда. Но масса эта была въ то время еще не опредѣлена: она только формировалась. Государственное межеваніе земли къ церквамъ, впервые широко поставленное при Екатеринѣ, только что на-

[1]) Въ другомъ мѣстѣ, однако, комиссія полагала излишки церковныхъ доходовъ обращать и на богадѣльни, какъ самое приличное для церковнаго достоянія назначеніе (предметъ 26).

[2]) Предметъ 21.

чиналось. Прежніе помѣщичьи и крестьянскіе надѣлы были малы и неустойчивы. Въ данную минуту церковное землевладѣніе меньше всего было пригодно для реализаціи его, и если бы, напримѣръ, продавать церковныя владѣнія, то получилась бы совсѣмъ ничтожная сумма. Да и не проще ли было бы въ такомъ случаѣ просто обязать частныхъ владѣльцевъ вносить въ церковный фондъ опредѣленную сумму на церковь, и таковую же сумму ассигновать изъ казенныхъ доходовъ, а церковныя земли приписать по принадлежности къ помѣщичьимъ и казеннымъ дачамъ? Вѣдь все равно земельные участки нарѣзывались изъ такихъ дачъ, а завѣдываніе ими комиссія не хотѣла предоставить духовенству. Это отстраненіе духовенства отъ управленія церковнымъ недвижимымъ доходнымъ имуществомъ составляло вторую слабую сторону комиссскаго проекта. Мірскіе управители, къ сожалѣнію, какъ показывалъ историческій опытъ, были не вполнѣ надежны, и кто знаетъ, каковы были бы результаты ихъ управленія доходными церковными статьями. Полагаться на нихъ было рискованно; а потому ужъ если устранять духовенство отъ вмѣшательства въ церковно-имущественное хозяйство и не считать земельныя владѣнія принадлежащими церквамъ, то всего логичнѣе было расписать земли по принадлежности и обязать взносами, по ихъ доходности, тѣхъ, кто бы ими сталъ пользоваться. Вообще проектъ комиссіи въ частностяхъ здѣсь не былъ достаточно продуманъ. Но, повторяемъ, идея общецерковнаго имущественнаго фонда была замѣчательна для своего времени. Къ несчастью, она являлась поздно, когда отъ церковныхъ имѣній остались жалкіе остатки. Ей надо бы явиться до секуляризаціи церковныхъ имѣній.

Вопросъ о церковныхъ имуществахъ, само собою, тѣсно связывался съ вопросомъ о содержаніи духовенства. Если церковныя земли изымались изъ вѣдѣнія причтовъ, а доходность ихъ причислялась къ общимъ церковнымъ доходамъ, то спрашивается: какимъ же образомъ должны были содержаться служители церкви? Они освобождались отъ земледѣльческаго труда: это было именно то, чего желало духовенство и о чемъ поручено было хлопотать синодскому депутату. Вмѣстѣ съ тѣмъ исполнялось и другое пожеланіе тружениковъ церкви: они освобождались отъ необходимости питаться приходскими даяніями. Комиссія поставила экономическую проблему во всей широтѣ и разрѣшала ее наиболѣе желательнымъ для

духовенства образомъ. Вмѣсто доходовъ отъ земли и неустойчивой приходской руги она обѣщала духовенству опредѣленное жалованье изъ казны или изъ общаго церковнаго фонда. Соотвѣтствующія средства въ казну или въ церковный фондъ имѣли поступать отъ налога съ населенія въ пользу церкви. Опредѣленный налогъ долженъ былъ собираться земской полиціей, деньгами и хлѣбомъ, въ уѣздныя канцеляріи и отсюда выдаваться духовнымъ лицамъ и церковникамъ на такихъ же основаніяхъ, какъ выплачивалось жалованье государственнымъ чиновникамъ, т. е. по чину и служебному положенію, независимо отъ числа прихожанъ и поступленій съ даннаго прихода. Жалованье комиссія проектировала духовенству высшему и низшему, смотря по званію каждаго лица. Относительно степеней архіерейскихъ, митрополичьей, архіепископской и епископской, комиссія предлагала установить разъ навсегда связь ихъ съ извѣстными каѳедрами. Архимандриту троицко-сергіевой лавры обѣщано преимущество не только въ почестяхъ, но и въ содержаніи. Бѣлому духовенству, кромѣ жалованья, предоставлялись еще доходы отъ алтаря. Подъ такими доходами разумѣлись даянія за необязательныя требоисправленія; обязательныя же требы духовенство должно было совершать безплатно, т. е. за жалованье. При назначеніи содержанія полагалось принимать во вниманіе предполагаемую сумму доходовъ отъ алтаря, особенно въ городахъ, хотя комиссія допускала здѣсь нѣкоторое различіе въ матеріальномъ обезпеченіи вслѣдствіе неравенства случайныхъ доходовъ. Размѣръ жалованья въ разныхъ мѣстахъ различался также отъ дороговизны мѣстной жизни, т. е. удерживалось дѣленіе епархій на разряды, принятое въ основу штатовъ 1764 г. [1]).

Проектъ обезпеченія духовенства—едва ли не наиболѣе замѣчательное предположеніе духовно-гражданской комиссіи. Мы видимъ, что въ немъ намѣчались мѣропріятія, о которыхъ приходится еще мечтать даже въ XX вѣкѣ. Мысль о назначеніи духовенству опредѣленнаго содержанія, съ избавленіемъ его и отъ чернаго земледѣльческаго труда и отъ унизительной зависимости отъ поручныхъ даяній, была присуща многимъ въ эпоху комиссіи. Объ этомъ говорилось одинаково въ крестьянскихъ и дворянскихъ наказахъ депута-

---

[1]) Предметы 22 и 23.

тамъ [1]). Комиссія лишь воплотила ее въ реальныя формы и указала способы ея осуществленія. Но именно эти-то реальныя формы и были непріемлемы въ условіяхъ того времени. Вводить церковный налогъ екатерининское правительство, навѣрно, усомнилось бы по тѣмъ же причинамъ, по которымъ онъ представляется не совсѣмъ удобнымъ въ наше время. А разсчитывать на рессурсы казны, хотя церковь послѣ 1764 г. имѣла бы полное право, но было утопично именно послѣ опыта секуляризаціи. Послѣдній показалъ, какъ эгоистически готово было государство использовать и церковное достояніе, попавшее въ его руки. Единственной точкой опоры для комисскаго проекта могло бы послужить прямое указаніе на естественный церковный фондъ, имѣющійся у правительства въ видѣ экономическихъ суммъ, оставшихся послѣ духовныхъ штатовъ. Сюда вела комиссію прямая логика при ея разсужденіяхъ о церковномъ имуществѣ. Однако объ этомъ фондѣ комиссія не обмолвилась ни звукомъ. Значитъ, или она понимала, что государство не поступится этимъ фондомъ въ пользу церкви; или же она сама не считала допустимымъ такое самоотреченіе съ точки зрѣнія государственныхъ интересовъ. Въ томъ и другомъ случаѣ практическое разрѣшеніе вопроса о жалованьи духовенству становилось сомнительнымъ и грандіозный проектъ оказывался построенным на зыбкой почвѣ. Неотъемлемой заслугой духовно-гражданской комиссіи оставалось только доброе намѣреніе вывести православное духовенство изъ сложившагося вѣками тяжелаго матеріальнаго положенія и правильное пониманіе, что тутъ нужны не частичныя мѣры, а коренныя преобразованія [2]).

Заведя рѣчь о матеріальномъ обезпеченіи духовенства, духовно-гражданская комиссія соприкоснулась и съ вопросомъ

---

[1]) См. выписки изъ наказовъ, относящ. къ церкви, въ св. 212 Арх. Гос. Сов.

[2]) Духовно-гражданская комиссія, составляя планъ обезпеченія духовенства, къ сожалѣнію, нигдѣ не опредѣляетъ, какую же сумму она считала бы достаточной назначить священнику, діакону, причетнику. Судя по меморіи 11 іюня 69 г., она размѣръ этихъ суммъ ставила въ зависимость отъ общаго количества сборовъ и церковныхъ доходовъ поступающихъ въ фондъ. Но это было странно: наоборотъ, количество сборовъ должно бы приспособляться къ требуемой суммѣ. Если комиссія думала вознаградить службу духовенства съ такою же щедростью, какъ сдѣлало правительство, издавъ таксу 1765 г., то радоваться было нечему.

о правахъ духовенства, какъ сословія, какъ опредѣленнаго класса гражданъ. Комиссія знала, что объ этомъ предметѣ разсуждаетъ комиссія о среднемъ родѣ людей. Но она, видимо, знала также односторонность рѣшенія вопроса въ послѣдней комиссіи и недовольство имъ духовенства. Поэтому, хотя осторожно и условно, она подошла къ щекотливому вопросу, избѣгая прямо вмѣшиваться въ сферу компетенціи другой комиссіи, но въ то же время довольно опредѣленно высказывая свою точку зрѣнія. Вопросъ здѣсь былъ поставленъ въ такой формѣ: какіе способы пріобрѣтенія могутъ быть предоставлены духовнымъ лицамъ, помимо ихъ церковнаго служенія, какъ гражданамъ? Комиссія прежде всего устанавливала, что духовныя лица могутъ имѣть наслѣдственное имущество, такъ какъ справедливо открыть доступъ въ духовенство всѣмъ тремъ родамъ государственныхъ жителей и несправедливо было бы лишать, напримѣръ, дворянъ, принявшихъ духовный санъ, ихъ правъ наслѣдственныхъ, ибо вступленіе въ священство нельзя разсматривать, какъ какое-то преступленіе [1]). Духовнымъ лицамъ, какъ монашествующимъ, такъ и бѣльцамъ, комиссія не разрѣшала только такихъ видовъ имущественнаго пріобрѣтенія и владѣнія, кои не согласуются съ ихъ саномъ, какъ-то: владѣть деревнями и людьми, торговать, вступаться въ откупы и подряды, наниматься въ службу и работу. Такимъ образомъ духовенству отказывалось въ домогательствѣ покупать крѣпостныхъ, о чемъ значилось въ синодскомъ наказѣ. Но духовенству предоставлялось свободно заниматься тѣмъ, что не отвлекало отъ должностей и не составляло предосужденія сану, какъ-то: денежные займы, художества и всякія искусства съ пристойнымъ рукодѣліемъ. Впрочемъ, тутъ комиссія находила необходимымъ наблюдать соотвѣтствіе званію: епископу, напримѣръ, по ея мнѣнію, неприлично заниматься столярнымъ ремесломъ; а низшимъ служителямъ церкви это вполнѣ позволительно. Но если гражданскія имущественныя права духовныхъ лицъ опредѣлялись ихъ саномъ и если духовный классъ долженъ былъ составляться (принципіально по крайней мѣрѣ) изъ всѣхъ трехъ родовъ

[1]) Однако, и владѣніе наслѣдственнымъ недвижимымъ имуществомъ комиссія допускала въ ограниченной формѣ. Именно, духовныя лица могли только пользоваться доходами съ такого имущества, а управлять имъ имѣніями не дозволялось; или же предоставлялось имущество продать и взять деньги.

государственныхъ жителей; то отсюда естественно было придти къ тому выводу, къ какому приходилъ Синодъ и преосв. Гавріилъ: что относить духовенство къ одному среднему роду было ошибочно. Духовно-гражданская комиссія такой выводъ и дѣлала. Если,—заключала она,—ея мнѣніе за благо принято и утверждено будетъ, то нельзя духовенство причислить ни къ какому изъ трехъ извѣстныхъ родовъ гражданъ, «а пристойнѣе будетъ помѣстить подъ первымъ родомъ, подъ именемъ чина духовнаго, или совсѣмъ отнести ко исключительнымъ положеніямъ, означа въ уложеніи особенно, яко ко всѣмъ тремъ родамъ принадлежащій чинъ»; подобно какъ чинъ казацкій долженъ быть выдѣленъ изъ родовъ, «ибо изъ всего вышеобъявленнаго ясно видимо, что духовенство все вообще ни по родамъ, изъ коихъ оно составлено быть можетъ, ниже по великому различію достоинства сановъ ихъ, равными правами и преимуществами снабдить нельзя, да и пользоваться не могутъ, такъ равно, какъ и между начальниками казацкими и простыми казаками великое есть различіе; а имѣть будетъ духовный чинъ особливыя свои на классы или на статьи раздѣленія, по коимъ какъ почести, такъ и преимущества или выгоды имъ означены быть имѣютъ» [1]).

---

[1]) Предметы 24 и 25. Любопытно между прочимъ, что духовно-гражданскую комиссію безпокоило одно сомнѣніе: какъ бы ей не сдѣлали упрекъ, что она даетъ и монашествующему духовенству мірскія права, тогда какъ при вступленіи въ монашество дается отреченіе отъ всѣхъ благъ міра. Предупреждая такое возраженіе, духовно-гражд. комиссія заявляла, что она разсуждала о монашествующихъ, какъ живыхъ гражданахъ, „и полагая въ нихъ тѣ же чувства, какъ и въ прочихъ людяхъ, смотрѣла болѣе на то, какъ въ самомъ дѣлѣ бываетъ, нежели на то, какъ бы по чинимому вступающими въ монашество обѣщанію быть долженствовало“. Впрочемъ, предостерегала комиссія, если бы было признано необходимымъ сообразоваться съ обѣтами монашескими, то тогда уже пришлось бы установить совсѣмъ противоположное, т. е. вмѣсто дозволенія пріобрѣтать какимъ бы то ни было образомъ имѣніе совсѣмъ запретить всякое пріобрѣтеніе сверхъ необходимаго для пропитанія; запретить придется и полученіе жалованья, какъ святоимство, и даже наказаніе за то назначить; за безчестье и всякія обиды не только не давать удовлетворенія, но не принимать и жалобъ на таковыя, ибо они отреклись отъ міра и имъ не подобаетъ требовать возмездія обидчикамъ; придется запретить и снятіе монашескаго сана иначе, какъ за преступленія, потому что монашествующіе даютъ клятвенное обѣщаніе пребывать въ своемъ званіи; тогда оказавшимся не въ силахъ нести монашескіе обѣты останется только нарочно совершать преступленіе,

Съ назначеніемъ «почестей и преимуществъ» лицъ духовнаго званія связывался больной вопросъ для духовенства: объ огражденіи его отъ безчестія и обидъ со стороны свѣтскихъ лицъ, столь часто чинимыхъ въ то время. Духовно-гражданская комиссія разрѣшила и этотъ вопросъ достаточно удовлетворительно для интересовъ духовенства. Въ то время «честь» каждаго человѣка расцѣнивалась по его положенію и чину. Не причисляя духовенство къ одному роду гражданъ, а правильно различая въ немъ разныя степени, комиссія нашла удобный выходъ изъ положенія, сравнявъ духовныя званія по «чести» и соединенной съ тѣмъ отвѣтственности за безчестіе съ званіями воинскими. Между военнымъ и духовнымъ классами, какъ мы видѣли, комиссія усматривала то сходство, что тотъ и другой не совпадаетъ съ однимъ родомъ, а состоитъ изъ всѣхъ родовъ и никакъ не можетъ обладать одинаковыми для всѣхъ членовъ преимуществами. По проекту комиссіи, митрополичье званіе было приравнено къ фельдмаршальскому; архіепископы приравнены къ генералъ-аншефамъ, епископы—къ генералъ-поручикамъ, архимандриты перваго класса—къ генералъ-маіорамъ, архимандриты второго класса—къ бригадирамъ, третьяго класса—къ полковникамъ, игумены перваго класса—къ подполковникамъ, игумены второго класса — къ премьеръ-маіорамъ, соборные іеромонахи и протопопы — къ секундъ-маіорамъ, протопопы не соборные — къ капитанамъ, бѣлые священники и архидіаконы—къ поручикамъ, протодіаконы и іеродіаконы—къ подпоручикамъ, діаконы и монахи—къ прапорщикамъ, иподіаконы, чтецы, пѣвцы и прочіе церковники — къ сержантамъ. Но, во вниманіе къ «великой должности» духовныхъ лицъ и предполагаемой въ нихъ добродѣтели, комиссія полагала при взысканіяхъ въ пользу священнослужителей за безчестье, равно какъ и при взысканіи съ священнослужителей въ пользу свѣтскихъ, дѣлать къ положеннымъ штрафамъ и наказаніямъ еще нѣкоторую прибавку. При всемъ томъ комиссія оговаривалась, что она не видитъ по существу никакого сходства между чинами свѣтскими и духовными; а дѣлаетъ указанное приравненіе исклю-

---

чтобы съ нихъ сняли санъ. Подобная прямолинейность, логичная съ точки зрѣнія монашеской идеи, создала бы нестерпимыя противорѣчія въ законодательствѣ, потому что законъ гражданскій въ то же время обязанъ защищать званіе монашествующаго духовенства, какъ орудія ко спасенію, и заботиться о немъ. (Предметъ 24).

чительно для техническаго законодательнаго удобства [1]). Свѣтскимъ лицамъ вмѣнялось въ обязанность оказывать повиновеніе духовнымъ пастырямъ въ исполненіи христіанскихъ обязанностей, содѣйствіе при исполненіи духовенствомъ тѣхъ должностей, которыя будутъ касаться до исправленія нравовъ, а также почести и почтеніе во всякихъ случаяхъ, по сану духовныхъ лицъ [2]).

Св. Синодъ, какъ мы видѣли, поручилъ своему депутату ходатайствовать объ расторженіи сословной замкнутости духовенства. Комиссія удовлетворила и это пожеланіе. По ея предположенію, въ духовный чинъ могутъ поступать лица изъ всѣхъ трехъ родовъ людей, хотя впрочемъ она не упоминала, связывается ли это съ какими-либо особыми обязательствами для податныхъ сословій. Дворяне, поступающіе въ духовенство, оставались при своихъ наслѣдственныхъ дворянскихъ правахъ, хотя и теряли право лично владѣть и управлять деревнями. Но дѣти такихъ духовныхъ изъ дворянъ пользовались всѣми дворянскими преимуществами; только лично владѣть деревнями и имъ запрещалось, во избѣжаніе злоупотребленій, до совершеннолѣтняго возраста. Для священно и церковнослужителей устанавливатся цензъ не сословный, а только возрастный, образовательный, нравственный. Дѣти священнослужителей не изъ дворянъ и дѣти городскихъ церковнослужителей, по извѣстномъ возрастѣ остающіеся неопредѣленными къ церквамъ, должны вступать въ какое-либо изъ состояній средняго рода людей, т. е. купечество, цехи, художества, въ промышленники; а дѣти сельскихъ церковнослужителей—записываться въ хлѣбопашцы или поступать въ военную службу [3]). Комиссія открывала свободный выходъ изъ духовнаго класса и самимъ духовнымъ лицамъ, пожелавшимъ снять санъ. Правда, по комисскому мнѣнію, слѣдовало брать со всѣхъ при вступленіи въ духовный чинъ обязательство не оставлять его безъ «важныхъ и праведныхъ винъ». Но въ случаѣ таковыхъ достаточныхъ причинъ, какія впрочемъ точно не указывались, духовнымъ лицамъ предоставлялось снимать санъ безъ правоограниченія. Дворяне возвращались въ свое дворянское со-

---

[1]) Предметъ 28. [2]) Предметъ 29.

[3]) Почему комиссія дѣлала разницу между городскими и сельскими церковнослужителями, неизвѣстно. Должно быть она примѣнялась къ распредѣленію родовъ государственныхъ жителей.

стояніе; недворяне обращались въ тѣ состоянія, какія были назначены для излишнихъ дѣтей духовенства. Если же санъ снимается за преступленія, то преступленіе наказывается по законамъ. Однако, это свое положеніе о снимающихъ и лишенныхъ сана комиссія не рѣшалась распространить на монашествующихъ и относительно послѣднихъ предоставляла рѣшить вопросъ Синоду и дирекціонной комиссіи [1]).

Большую сложность на практикѣ представляли тѣ церковно-гражданскія отношенія, гдѣ были замѣшаны церковная и гражданская стороны. Ни вторая половина XVII вѣка, ни первая половина XVIII, съ ихъ церковно-судебными реформами, не разрѣшили окончательно церковно-судебной проблемы по смѣшаннымъ дѣламъ, когда люди свѣтскіе подлежали суду по преступленіямъ церковно-религіознаго характера или духовные суду по преступленіямъ гражданскимъ, или когда тягались двѣ стороны. Изъ духовныхъ наказовъ видно, что церковная власть и духовенство домогались прежде всего огражденія духовныхъ лицъ отъ волокиты по свѣтскимъ судамъ и отъ злоупотребленій со стороны послѣднихъ; а съ другой стороны Синодъ требовалъ, чтобы и свѣтскія лица въ надлежащихъ случаяхъ не уклонялись отъ суда церковнаго. Духовно-гражданская комиссія видѣла выходъ изъ этого положенія въ созданіи особаго церковно-гражданскаго органа для разбирательства смѣшанныхъ дѣлъ. Какимъ она представляла себѣ такой органъ по составу и организаціи, изъ плана не видно. Но кругъ его компетенціи опредѣляется достаточно ясно. Сюда относились иски и жалобы духовныхъ лицъ на мірскихъ и мірскихъ на духовныхъ по всякимъ дѣламъ, кромѣ крѣпостныхъ; дѣла о преступленіяхъ духовныхъ лицъ, за которыя назначается какъ церковное, такъ и гражданское наказаніе; случаи своевольнаго вмѣшательства лицъ свѣтскихъ въ дѣла духовныя и, наоборотъ, лицъ духовныхъ въ дѣла свѣтскія; дѣла о злоупотребленіяхъ властью со стороны духовныхъ лицъ или мірскихъ по отношенію къ духовнымъ; преступленія лицъ духовныхъ противъ законовъ гражданскихъ и мірянъ противъ законовъ церковныхъ; дѣла по обвиненію лицъ духовныхъ и мірскихъ въ дѣйствіяхъ, противныхъ и священнымъ и гражданскимъ законамъ, но за которыя въ тѣхъ и другихъ положено не одинаковое наказаніе [2]). Къ послѣднему разряду

[1]) Предметъ 30. [2]) Предметъ 31.

между прочимъ комиссія относила такія дѣла, какъ о прелюбодѣяніи, кровосмѣшеніи, содомскомъ грѣхѣ, мужеложствѣ, скотоложствѣ, блудномъ насиліи, ложной присягѣ, церковной татьбѣ, симоніи, волшебствѣ, колдовствѣ, дѣтоубійствѣ (матерью изъ стыда), самоубійствѣ. Разсужденію о таковыхъ преступленіяхъ, особенно о прелюбодѣяніи, комиссія посвятила почти всю вторую половину своего плана [1]).

Въ синодскомъ наказѣ большое вниманіе было удѣлено вопросу о бракахъ. Сюда вошло почти цѣлое разсужденіе о тайнѣ супружества преосв. Гавріила Кременецкаго. Духовно-гражданская комиссія довольно подробно остановилась и на этомъ предметѣ. Ему она посвятила три отдѣла «плана» [2]). Точнаго обозначенія дозволенныхъ и недозволенныхъ браковъ въ «планѣ» еще нѣтъ; но общіе принципы намѣчены. Комиссія высказывалась за сокращеніе запрещенныхъ степеней духовнаго родства, а также выдвигала положеніе, что не всякій и противозаконный бракъ, разъ онъ совершенъ, слѣдуетъ расторгать: въ иныхъ случаяхъ достаточно ограничиться епитеміей. Говоря о разводахъ брачныхъ, комиссія совсѣмъ обошла вопросъ о бракоразводномъ процессѣ, затронутый въ синодскихъ пунктахъ. Расторженіе брачнаго союза она допускала какъ независимо отъ воли супруговъ, въ случаѣ незаконнаго брака въ первыхъ четырехъ степеняхъ родства и двоеженства, такъ и по супружескимъ жалобамъ. Но поводы къ разводу комиссія ограничивала, какъ и Синодъ, случаями прелюбодѣянія и рѣзко выразившейся ненависти между супругами, повлекшей преступныя дѣйствія или намѣренія. Оригинальный взглядъ высказывала комиссія на число дозволенныхъ одному лицу браковъ, хотя бы и послѣ развода. Запрещеніе вступать въ бракъ, разсуждала комиссія, только толкаетъ людей на новыя прелюбодѣянія и исправить никого не можетъ. Поэтому единственнымъ ограничивающимъ число браковъ критеріемъ комиссія признавала неспособность къ дѣторожденію, вслѣдствіе возраста или органическую. Такимъ обра-

---

[1]) Предметы 35—47. Между прочимъ къ самоубійцамъ комиссія относилась очень мягко. Самоубійцъ, не совершившихъ никакихъ преступленій, она полагала погребать, какъ и всѣхъ православныхъ. (Предметъ 47).

[2]) Предметы 32, 33, 34. Проектъ закона о бракахъ д.-гр. комиссіи напечатанъ въ прилож. къ сочиненію прот. *М. И. Горчакова*: „О тайнѣ супружества", Спб. 1880 г.

зомъ комиссія готова была допустить и дальнѣйшіе браки послѣ третьяго. Однако, опасаясь произвести соблазнъ, она отдавала это свое мнѣніе на усмотрѣніе дирекціонной комиссіи, «чтобъ не допустить ничего такого до большого депутатскаго собранія, что умы людскіе раздражить можетъ».

Таковъ былъ планъ, составленный духовно-гражданской комиссіей. Онъ настолько подробно намѣчалъ содержаніе будущихъ законоположеній, что мы можемъ считать ихъ достаточно извѣстными, за исключеніемъ нѣкоторыхъ деталей. Синодскій депутатъ, преосв. Гавріилъ, ближайшимъ образомъ заинтересованный въ трудахъ духовно-гражданской комиссіи, могъ быть болѣе или менѣе доволенъ. Комиссія выполняла приблизительно ту программу и въ томъ направленіи, какіе указывались въ духовныхъ наказахъ. Правда, съ нѣкоторыми положеніями комиссіи, напримѣръ по церковно-имущественному вопросу, церковная власть едва ли бы согласилась; но это не было бы разногласіемъ принципіальнымъ. Болѣе существеннымъ могло казаться, что и духовно-гражданская комиссія почти не приняла во вниманіе малороссійскихъ наказовъ. Однако, это съ ея стороны отчасти понятно: малороссіяне хлопотали преимущественно о сословныхъ привиллегіяхъ, а сословныя права не входили прямо въ сферу компетенціи комиссіи духовно-гражданской. Послѣдняя, опредѣляя права духовенства, исходила изъ его положенія въ церкви; а по сану своему малороссійское духовенство никакой разницы отъ великороссійскаго не имѣло. На нѣкоторые же ходатайства малороссійскихъ наказовъ отвѣтъ заключался въ общихъ законоположеніяхъ, какъ, напримѣръ, объ укомплектованіи церквей церковниками. Вообще же духовно-гражданская комиссія обнаружила благожелательное отношеніе къ церковнымъ нуждамъ и съ ней, повидимому, можно было сговориться церковному правительству.

Поэтому нѣсколько страннымъ представляется отношеніе къ трудамъ комиссіи дальнѣйшихъ инстанцій, куда направился комисскій планъ. Планъ комиссіи былъ готовъ къ іюню 1770 года и 1-го іюня былъ подписанъ[1]), а 3-го іюня члены комиссіи представили его въ комиссію дирекціонную[2]). Послѣдняя разсматривала планъ въ своихъ собраніяхъ съ 8-го іюля

---

[1]) „Дневн. записка дух.-гр. комиссіи", 1-го іюня 1770 г.

[2]) „Дневн. зап. дирекц. ком.", 3-го іюня 1770 г.

до сентября; а 2-го сентября было сдѣлано дирекц. комиссiей слѣдующее заключенiе по данному предмету [1]). Дирекцiонная комиссiя находила, что употребленные дух.-гражд. комиссiею «въ семъ сочиненiи труды доказываютъ отличную сей комиссiи ревность и прилежанiе ко исполненiю ея должности и потому справедливую и достойную похвалу заслуживаютъ... Въ семъ пространномъ сочиненiи не токмо ничего изъ того не пропущено, что точно... оной комиссiи предписано; но примѣчанiе оной частной комиссiи распространилось и на все то, что токмо съ предметами ея нѣкоторое соображенiе или сходство имѣть, или какимъ ни есть образомъ ко онымъ принадлежать, или токмо прикасаться можетъ». Но дальше дирекцiонная комиссiя дѣлала нѣкоторыя критическiя замѣчанiя, духовно-гражданской комиссiи не совсѣмъ прiятныя. «Означенныя въ упомянутомъ планѣ главы,—говорилось въ опредѣленiи дирекц. комиссiи,—суть троякаго свойства, а именно: первыя, начертанiемъ и дирекцiонной комиссiи наставленiемъ точно предписанныя и часть собственныхъ сей частной комиссiи трудовъ дѣйствительно составляющiя; вторыя—по разнымъ уваженiямъ нѣкоторое сходство или сообразность съ оными имѣющiя, но прямо принадлежатъ къ трудамъ другихъ частныхъ комиссiй, или по крайней мѣрѣ къ ихъ свѣдѣнiю и примѣчанiю, дабы и разныхъ комиссiй труды къ одной однако-жъ клонились цѣли: и третiи—такова существа, что хотя по названiю сей частной комиссiи духовно-гражданскою кажутся принадлежать къ оной потому, что духовныя, но не будучи въ то-жъ время гражданскiя, не предписаны начертанiемъ и наставленiемъ дирекцiонной комиссiи, какъ напримѣръ: утвержденiе вѣры и нѣкоторыя дѣла совѣсти. Похвально весьма и здѣсь употребленное къ припамятованiю сихъ дѣлъ раченiе, и конечно оное во свое время и во своемъ мѣстѣ дирекцiонною комиссiею безъ уваженiя оставлено не будетъ; но дабы генеральный планъ сочиненiя проекта уложенiя скорѣе исполниться могъ, то по опредѣленiю дирекцiонной комиссiи сей поданный планъ возвращается при семъ обратно съ тѣмъ, чтобъ частная духовно-гражданская комиссiя снеслась сперва съ Св. Прав. Синодомъ и все то, что найдено будетъ принадлежащимъ къ догматамъ вѣры, оставить попеченiю Св. Синода, слѣдовательно изъ сво-

[1]) „Дневн. зап. дир. ком.“, 2-го сент. 1770 г. Есть въ копiи въ рукоп. Петрогр. дух. ак. № 418, л.л. 221—222.

его плана исключить: ибо начертаніемъ точно предписано оградить законами единственно обряды, богослуженія и святость священныхъ мѣстъ и дѣйствій, а не догматы вѣры, и еще меньше совѣсть; а потомъ надлежитъ снестись и со всѣми тѣми частными комиссіями, до которыхъ второго рода главы принадлежатъ или принадлежать могутъ, дабы ими пропущенное иногда ими въ ихъ трудъ включено было, или и примѣченное уже ими равнообразно къ одной цѣли устремлено было». Такимъ образомъ дирекціонная комиссія оказывалась недовольна комисскимъ планомъ въ двухъ отношеніяхъ. Съ одной стороны, она находила, что дух.-гр. комиссія вышла за предѣлы своей компетенціи, пустившись въ богословскія изысканія и затронувъ догматическіе вопросы. Съ другой стороны, дир. комиссія усмотрѣла въ планѣ покушеніе и на свободу совѣсти. Если первое соображеніе могло истекать изъ заботы объ интересахъ православной церкви и потому могло быть поддержано и Гавріиломъ, то второе, кажется, имѣло въ виду больше современное правительственное настроеніе. Какъ бы то ни было, планъ возвращался для передѣлки, при чемъ послѣ исправленія дир. комиссія предписывала прямо приступить къ составленію проекта.

Духовно-гражданская комиссія, положившая добросовѣстно столько силъ на свое дѣло, была, видимо, обезкуражена такимъ отношеніемъ къ ея труду, несмотря на смягчающія похвалы. Она долго не знала, что дѣлать, но, наконецъ, рѣшила высказаться предъ дир. комиссіей. 14 декабря 1770 г. дух.-гр. комиссія постановила обратиться въ дирекціонную съ меморіей, гдѣ заявляла, что, получивъ заключеніе на свой планъ, она пришла «въ великое недоумѣніе, а «паче въ безнадежность о полученіи на сомнѣнія свои яснаго разрѣшенія», безъ коего ей къ составленію проекта приступить невозможно. Поэтому комиссія просила, чтобы ей было разрѣшено, прежде чѣмъ начать составленіе законовъ и послѣ сношенія съ Синодомъ и другими комиссіями, еще разъ представить свой планъ въ дирекц. комиссію. Вмѣстѣ съ тѣмъ комиссія утверждала, что она и не думала касаться дѣлъ вѣры и совѣсти, «имянно и неоднократно изъясняясь въ планѣ своемъ, что всѣ эти вещи оставляетъ она Св. Синоду», а если простое упоминаніе было сочтено за намѣреніе проектировать о сихъ предметахъ законы, то это ошибка [1]). Но дальше комиссію ожидали еще большія

[1]) „Дневн. записки дух.-гражд. ком.“, 14 дек. 1770 г.

разочарованія. Препроводивъ свой планъ въ Св. Синодъ[1]), комиссія просила сообщить синодальное мнѣніе и назначить время для общей конференціи. Синодъ же не только конференціи не назначилъ, но и самый планъ разсматривать отказался, найдя, что онъ слишкомъ обширенъ и разсмотрѣніе его заняло бы много времени, между тѣмъ это не окончательный проектъ. Синодъ вернулъ планъ для дальнѣйшей разработки, съ тѣмъ, чтобы онъ былъ представленъ въ болѣе удобномъ для разсмотрѣнія видѣ[2]). Такое постановленіе Синода ставило духовно-гражданскую комиссію въ безвыходное положеніе и сводило на нѣтъ всѣ ея труды. Дирекціонная комиссія соглашеніе съ Синодомъ ставила условіемъ дальнѣйшей работы, а Синодъ отказывался давать заключеніе до представленія ему готоваго проекта. Духовно-гражданская комиссія запросила дир. комиссію, что же ей дѣлать: сноситься ли съ другими комиссіями, или нѣтъ, такъ какъ все зависитъ прежде всего отъ синодскаго заключенія[3]). Неизвѣстно, отвѣтила ли на этотъ запросъ дир. комиссія, но дух.-гр. комиссія рѣшила все-таки попробовать и приступила къ сношеніямъ съ другими комитсіями. Но и здѣсь она встрѣтила не лучшее отношеніе. 4-го августа комиссія о порядкѣ государства въ силѣ общаго права возвратила посланные ей для заключенія пункты, заявивъ, что они до нея вовсе не касаются. 29-го сентября комиссія для остереженія противорѣчій между воинскими и гражданскими законами прислала отвѣтъ, что она не прежде будетъ разсматривать предположенія комиссіи, какъ та сочинитъ самый законъ. 13-го октября комиссія объ обязательствахъ отвѣтила, что она не находитъ точекъ соприкосновенія съ комиссіей духовно-гражданской. Остальныя комиссіи отвѣтить не успѣли за закрытіемъ своихъ собраній. 18-го октября 1771 г. состоялось послѣднее засѣданіе духовно-гражданской комиссіи, и она прекратила свое существованіе вмѣстѣ со всѣми другими[4]). Правда, еще нѣкоторое время существовала надежда, что занятіе екатерининской комиссіи возобновятся и члены частныхъ комиссій взяли работу на домъ. Въ бумагахъ II отд. архива Гос. Совѣта[5]) есть пачка «вѣдомостей и записокъ о трудахъ комиссіи»,

---

[1]) Слушано 19 янв. 1771 г.

[2]) Постановленіе Синода состоялось 3-го іюня 1771 г. Дѣло Арх. Син. 1766 г. № 45, т. IV, л.л. 1, 3—4, 17.

[3]) „Дневн. зап. дух.-гр. ком.“, 7 іюня 1771 г.

[4]) „Дневныя записки дух.-гр. комиссіи“.

[5]) Связка 142.

гдѣ находится выписка, поданная въ 1774 году по приказанію генералъ-прокурора о занятіяхъ членовъ комиссій послѣ роспуска ихъ 21 окт. 1771 г. Здѣсь о членахъ духовно-гражданской комиссіи сказано, что Фурсовъ, Кривской и Сухопрудковъ «изъ сочиненнаго ими плана дѣлали раздѣленія для положенія въ проектъ». Но то были послѣдніе слабые признаки жизни комиссіи, которые скоро окончательно исчезли.

Что разныя частныя комиссіи оказались весьма непредупредительными въ отношеніи комиссіи духовно-гражданской, удивляться нечего: въ екатерининской комиссіи были весьма развиты «междувѣдомственныя» тренія. Но почему такъ отнесся къ дѣлу Синодъ, во главѣ котораго въ 1771 году стоялъ уже какъ разъ бывшій преосвященный тверскій и духовный депутатъ Гавріилъ? Объясненіе надо, очевидно, искать въ общемъ положеніи вещей. Конечно, планъ духовно-гражданской комиссіи былъ дѣйствительно слишкомъ растянутъ и неудобенъ для законодательнаго матеріала. Однако, преосв. Гавріилъ самъ былъ знакомъ съ нимъ достаточно, чтобы высказать свое мнѣніе и ознакомить Синодъ съ главными комисскими положеніями. Суть дѣла была скорѣе въ томъ, что и Гавріилъ, и Синодъ, да пожалуй и большинство общественныхъ и государственныхъ дѣятелей давно разочаровались въ результатахъ екатерининской затѣи, какъ разочаровалась и сама Екатерина. Въ 1771 году было ясно, что составленіе проекта новаго уложенія—непосильная задача для того учрежденія, какому оно было поручено. Каковы бы ни были причины неудачи екатерининской комиссіи, неудача была на лицо и въ ней только медлили открыто признаться. Сознаніе неудачи всѣхъ охладило къ дѣлу, и Св. Синоду, у котораго было столько занятій, дѣйствительно, было непродуктивно разбираться въ громоздскомъ и сложномъ произведеніи духовно-гражданской комиссіи, завѣдомо обреченномъ на пребываніе въ архивѣ. Синодъ предпочелъ, подъ формальнымъ предлогомъ, подождать выясненія положенія, и онъ оказался правъ: съ закрытіемъ частныхъ комиссій въ октябрѣ 1771 г. положеніе было выяснено, и все равно синодскій отзывъ получился бы слишкомъ поздно для того, чтобы комиссія могла имъ воспользоваться и закончить проектъ *).

Б. Титлиновъ.

---

*) Продолженіе слѣдуетъ.

Очерки изъ исторіи египетской религіи.

Древнеегипетскій богъ Себекъ.

I.

Къ исторіи вопроса.

Браться за изслѣдованіе вопроса о богѣ Себекѣ, какъ и за изслѣдованіе многихъ другихъ вопросовъ древнеегипетской религіи, съ твердою надеждой достигнуть сколько-нибудь значительныхъ научныхъ результатовъ стало возможно лишь съ очень недавняго сравнительно времени. Во всякомъ случаѣ, до славнаго открытія Шампольона [1]) нельзя было и мечтать объ этомъ. Правда, въ распоряженіи немногихъ изслѣдователей древнеегипетской религіи, работавшихъ до дешифрированія гіероглифовъ, имѣлся довольно значительный количественно классическій матеріалъ. Но, будучи для Египта иноземными, сообщенія классиковъ, понятно, въ историческомъ отношеніи далеко не могутъ сравняться съ источниками туземными. Къ тому же, они важны исторически собственно лишьдля современной имъ позднеегипетской эпохи. Кромѣ того, классическій матеріалъ далеко не въ одинаковой мѣрѣ касается отдѣльныхъ сторонъ извѣстнаго вопроса изъ области древнеегипетской религіи, зачастую сгущая краски одной стороны и совсѣмъ замалчивая другую. Вслѣдствіе этого оказывается рѣшительно невозможнымъ на основаніи одного лишь классическаго матеріала. безъ провѣрки и пополненія его данными туземныхъ

1) Род. 1790 г., † 1832 г.

источниковъ, составить цѣльное, не страдающее односторонностью представленіе о томъ или иномъ предметѣ изъ области древнеегипетской религіозной исторіи. Въ особенности слѣдуетъ сказать это о божествахъ, принадлежавшихъ, подобно предмету нашего изслѣдованія—Себеку, къ сравнительно скромнымъ, второстепеннымъ величинамъ египетскаго пантеона. Характеризуя эти божества, классическіе писатели рѣдко даютъ болѣе или менѣе живой и полный образъ ихъ, въ большинствѣ же случаевъ ограничиваются сообщеніемъ о какой-либо одной сторонѣ извѣстнаго божества, почему-нибудь особенно бросившейся имъ въ глаза. Такъ, будучи очень словоохотливыми относительно крокодила, символическаго священнаго животнаго Себека, и его культа въ Египтѣ, классическіе авторы не сообщаютъ почти ничего о самомъ Себекѣ, какъ духовномъ божественномъ существѣ, и о значеніи его въ египетскихъ религіозныхъ представленіяхъ. Научную важность классическихъ свѣдѣній изъ области древнеегипетской религіи понижаетъ и то обстоятельство, что многія изъ нихъ прошли чрезъ греческое міровозрѣніе авторовъ, обработывавшихъ ихъ примѣнительно къ началамъ своего религіозно-философскаго міросозерцанія и, въ интересахъ послѣдняго, не останавливавшихся при разсмотрѣніи вопросовъ древнеегипетской религіи предъ рискованными теоріями и домыслами. Сказанное о классическихъ авторахъ почти въ той же степени приложимо и къ древнехристіанскимъ церковнымъ писателямъ, которыми также пользовались до-шампольоновскіе изслѣдователи древнеегипетской религіи. Основанныя на исключительно такого рода источникахъ, работы этихъ изслѣдователей, разумѣется, не могли быть ни полными, ни точными изображеніями дѣйствительнаго хода древнеегипетской религіозной исторіи. Изслѣдователю вопроса о Себекѣ рѣшительно нечего почерпнуть изъ „Pantheon Aegyptiorum“ Яблонскаго [2]) и „„De cultu animalium inter Aegyptios et Iudaeos commentatio“ Шумахера [3])—двухъ наиболѣе значительныхъ для до-шампольоновской египтологіи трудовъ изъ области древнеегипетской миѳологіи и религіи.

Дѣятельность Шампольона, дешифрированіемъ гіероглифовъ и работами надъ ними открывшаго міру новую огром-

---

[2]) Paul Ernst Jablonski, Pantheon Aegyptiorum. Frankfurt a. M. 1750.

[3]) Ioh. Heinrich Schumacher, De cultu animalium inter Aegyptios et Judaeos commentatio. Brunswig. 1773.

ную научную область въ видѣ египтологіи, оказалась весьма плодотворною и для нашего вопроса. Во время своей экспедиціи въ Египетъ Шампольонъ посѣтилъ многія мѣстности, имѣвшія въ древности близкое отношеніе къ культу Себека, описалъ ихъ и сохранившіеся въ нихъ древнеегипетскіе памятники и сообщилъ нѣкоторые изъ текстовъ, которыми послѣдніе были покрыты [4]). Правда, въ своемъ „Le Panthéon égyptien" [5]) самъ онъ не использовалъ этихъ текстовъ въ примѣненіи къ вопросу о Себекѣ, но за то съ этого времени они были къ услугамъ всякаго желающаго заняться обработкой ихъ. Это и не замедлилъ сдѣлать, правда, лишь отчасти Розеллини, въ своихъ „I monumenti dell'Egitto e della Nubia" [6]) не только вновь издавъ добытый Шампольономъ и опубликованный въ его монументальныхъ изданіяхъ матеріалъ, но и сдѣлавъ опытъ обработки его въ дополнительныхъ къ вышеназванному изданію „I monumenti..." томахъ текста [7]). Шампольономъ и Розеллини была впервые отмѣчена наличность культа Себека въ Омбосѣ, хотя и они оба, и ихъ преемники по наукѣ ошибочно отожествляли этотъ городъ съ Омбосомъ—мѣстомъ культа бога Сета, пока Питри не открылъ въ 1896 году развалинъ этого послѣдняго города. Изъ необозримаго множества матеріала, собраннаго во время нѣсколькихъ экспедицій, слѣдовавшихъ одна за другою послѣ экспедиціи Шампольона, въ особенности во время нѣмецкой экспедиціи во главѣ съ Лепсіусомъ (1842—1845 гг.), извѣстная часть его выпала и на долю нашего вопроса, хотя и далеко не столь значительная, какъ на долю многихъ другихъ вопросовъ древнеегипетской религіи и миѳологіи. Со времени изданія въ „Denkmäler..." [8]) Лепсіуса нѣкоторыхъ

---

[4]) I. F. Champollion, Monuments de l'Égypte et de la Nubie d'après les dessins éxecutés sur les lieux. Paris. 1835—1845. 4 тома; Monuments de l'Egypte et de la Nubie: Notices desciptives conformes aux manuscrits autographes rédigés sur les lieux par l'auteur. Paris. 1844 sq. 2 тома.

[5]) I. F. Champollion le Jeune, Le Pantéon égyptien. Paris. 1823.

[6]) I. Rosellini, I monumenti dell'Egitto e della Nubia, disegnati dalla spedizione scientifico—letteraria toscana in Egitto. Pisa. 1832—1844. 3 тома таблицъ и 9 томовъ текста.

[7]) I. Rosellini, I monumenti... Parte terza. Monumenti del Culto. Tomo unico. Pisa. 1844.

[8]) R. Lepsius, Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien, nach den Zeichnungen der von S. M. Friedrich Wilhelm IV nach diesen Ländern gesendeten und in den Jahren 1842—1845 ausgeführten wissenschaftlichen Expedition. Berlin. 1849—1858. 6 частей; его же, Text und Ergänzungsbände. Leipzig. 1897 сл.

письменныхъ и вещественныхъ памятниковъ, имѣющихъ извѣстное отношеніе къ культу Себека, впервые стало возможно очертить, хотя пока еще только самыми общими штрихами, образъ этого божества. Опыты этого, своимъ началомъ восходящіе къ самому Лепсіусу [9]), дѣлались, хотя и не часто, до самаго послѣдняго времени. Но всѣ тѣ изъ нихъ, которые были сдѣланы до девяностыхъ годовъ прошлаго столѣтія, когда, благодаря работамъ Масперо и Эрмана, въ египтологіи окончательно установился историческій методъ, окончились полною неудачей. Крайняя скудость источниковъ по нашему вопросу, накоплявшихся очень медленно, и принадлежность ихъ почти исключительно къ поздне-египетской эпохѣ должны были бы, кажется, навести тогдашнихъ изслѣдователей вопроса на мысль о необходимости тщательнаго критическаго анализа матеріала, обращенія строгаго вниманія на время его происхожденія и воздержанія отъ обобщеній, не оправдываемыхъ анализируемымъ матеріаломъ и потому пока еще преждевременныхъ. Но, какъ это ни странно, означенная мысль, повидимому, не предносилась сознанію изслѣдователей старой школы, а если и предносилась, то не оказала на нихъ никакого вліянія. Старое ложное мнѣніе о неподвижности древнеегипетской культуры во всѣхъ ея областяхъ, пристрастіе къ культурно-историческимъ обобщеніямъ, предвзятое понятіе о религіи солнца въ Египтѣ, изъ которой будто бы вытекали и къ которой сводились всѣ безъ исключенія явленія древнеегипетской религіозной жизни, преуменьшеніе трудностей египетскаго языка и излишне самоувѣренное обращеніе съ нимъ сильно вредили правильному рѣшенію вопроса о Себекѣ, какъ и всѣхъ вообще вопросовъ древнеегипетской религіи и миѳологіи. Въ типичномъ для этой школы трудѣ Бругша „Religion und Mythologie der alten Aegypter“ [10]) упомянутыя отрицательныя стороны ея работы выступаютъ особенно ярко: тексты птолемеевской и римской эпохъ о Себекѣ, часто не точно, а иногда и произвольно переведенные, принимаются въ качествѣ свидѣтельствъ одинаково важныхъ для всѣхъ

---

[9]) R. Lepsius, Ueber den ersten ägyptischen Götterkreis (въ Abhandlungen der Kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften. Philosophisch—historische Klasse. 1851. S. 157—214).

[10]) H. Brugsch, Religion und Mythologie der alten Aegypter. Leipzig. 1887—1890.

періодовъ древнеегипетской религіозной исторіи, вслѣдствіе чего получается впечатлѣніе, будто бы за всю многовѣковую исторію древнихъ египтянъ ихъ представленія о Себекѣ не подвергались ни малѣйшимъ измѣненіямъ; встрѣчающіеся въ текстахъ примѣры приложенія Себеку свойствъ высшаго божества и отожествленія его съ богомъ солнца принимаются за вполнѣ достаточное доказательство того, что и Себекъ былъ божествомъ солнца; для объясненія имени бога придумываются крайне рискованныя этимологическія комбинаціи. Не отрицая нѣкоторой заслуги Бругша предъ нашимъ вопросомъ (онъ впервые отмѣтилъ оазъ Файюмъ, какъ область, киріемъ которой былъ Себекъ [11]), и главный городъ этой области Крокодилополь, какъ центральное мѣсто его культа [12]), установилъ наличность почитанія его въ разныхъ мѣстностяхъ Дельты [13]) и т. п.), приходится, однако, признать, что неисторичностью пріемовъ своей работы онъ не только не двинулъ впередъ, но даже затормозилъ правильное рѣшеніе его.

Къ счастью для науки, во вторую половину дѣятельности Бругша научное преобладаніе въ египтологіи уже вполнѣ перешло къ новой возглавляемой Масперо и Эрманомъ школѣ съ ея строго историческимъ методомъ. Масперо была окончательно утверждена въ наукѣ очень плодотворная и для нашего вопроса мысль, что египетская религія, подобно семитическимъ, начала свое бытіе въ видѣ отдѣльныхъ, разобщенныхъ другъ отъ друга мѣстныхъ культовъ [14]). Въ общемъ религіозно-историческомъ трудѣ Штраусс-унд-Торнея [15]), бывшемъ первымъ опытомъ примѣненія началъ новой школы къ изученію древнеегипетской религіи, встрѣчаемъ и въ

---

[11]) Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler I, S. 231 (въ Thesaurus inscriptionum Aegyptiacarum. III.). Berlin. 1858; Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 20 (1872), S. 89—91; Dictionnaire géographique de l'Ancienne Égypte... Leipzig. 1879. P. 769. 1072.

[12]) Dict. géogr., p. 678. 804; Relig. u. Mythol., S. 598; Die Aegyptologie. Abriss der Entzifferungen und Forschungen auf dem Gebiete der ägyptischen Schrift, Sprache und Alterthumskunde. Leipzig. 1891. S. 447.

[13]) Dict. géogr., p. 1002—1004. 1044 sq.; Relig. u. Mythol., S. 599 f.; Die Aegyptologie, S. 448 f.

[14]) G. Maspero, Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes. I. II. Paris. 1893; Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique. I. Paris. 1895.

[15]) Victor von Strauss-und-Torney, Der altägyptische Götterglaube. Heidelberg. 1889—1891.

отношеніи къ вопроеу о Себекѣ постановку, отвѣчающую требованіямъ историческаго метода, хотя въ смыслѣ количественномъ авторъ далъ совсѣмъ мало новаго сравнительно съ Бругшемъ, такъ какъ въ его распоряженіи былъ въ сущности тотъ же самый матеріалъ, дополненный лишь крайне скудными новыми данными изъ текстовъ пирамидъ и Книги Мертвыхъ. Матеріалъ по вопросу о Себекѣ, между тѣмъ, постепенно накоплялся, все болѣе приближая науку къ возможности знать не одно лишь имя и самыя общія свойства нашего бога. Со времени изданія и научной обработки файюмскихъ письменныхъ и вещественныхъ памятниковъ египтологами Плейте [16]), Ланцоне [17]), Питри [18]), Гриффизсомъ [19]) и Шпигельбергомъ [20]) впервые стало возможно научное ознакомленіе, хотя и неполное, съ культомъ Себека въ Файюмѣ, гдѣ онъ самъ и разныя формы его занимали положеніе киріевъ. Изданіе омбосскихъ храмовыхъ надписей, выполненное Морганомъ, Буріаномъ, Легрэномъ, Жекье и Барсанти [21]), вводитъ изслѣдователя въ изученіе культа Себека въ другомъ важнѣйшемъ мѣстѣ его почитанія — Омбосѣ.

Кромѣ названныхъ изданій, имѣющихъ наибольшую важность для нашего вопроса, за послѣднее тридцатилѣтіе вышло въ свѣтъ значительное количество изданій съ случайными данными о Себекѣ и его культѣ. Это же тридцатилѣтіе предоставило въ наше распоряженіе совершенно новый видъ научнаго матеріала по вопросу о Себекѣ—греческіе папирусы

---

[16]) W. Pleijte, Over drie handschriften op papyrus bekend onder de titels van Papyrus du Lac Moeris du Fayoum et du Labyrinthe (въ Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen. Afdeeling Letterkunde. Zestiende deel. 1886).

[17]) R. V. Lanzone, Les Papyrus du Lac Moeris. Turin. 1896.

[18]) F. Petrie, Hawara, Biahmu and Arsinoe. London. 1889; его же, Kahun, Gurob and Hawara. London. 1890; его же, Illahun, Kahun and Gurob. 1889—1890. London. 1891.

[19]) F. Griffith, The Petrie Papyri. Hieratic papyri from Kahun and Gurob. Plates and text. London. 1898.

[20]) W. Spiegelberg, Die demotischen Denkmäler. II. Die demotischen Papyrus. Strassburg i. E. 1908 (въ Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire. Vol. XXXIX).

[21]) Catologue des monuments et inscriptions de l'Egypte antique. Première série. Haute Égypte. Par I. de Mogran, U. Bouriant, G. Legrain, G. Iéquier, A. Barsanti. Vienne. 1895. 3 тома.

изъ Египта [22]). Тѣ изъ нихъ, которые происходятъ изъ Файюма, — особенно изъ Димэ и Умм-ель-барагата, — сообщаютъ много цѣнныхъ, хотя и отрывочныхъ свѣдѣній о культѣ Себека и его формъ въ разныхъ частяхъ Файюма, служа существенно важнымъ дополненіемъ къ матеріалу гіероглифическому.

Обнародованный до сихъ поръ матеріалъ по вопросу о Себекѣ пока еще ни разу не былъ во всемъ своемъ объемѣ сведенъ воедино и обработанъ для монографіи объ этомъ богѣ. Частичное же использованіе его, кромѣ статей Кребза [23]), Вилькена [24]) и Зете [25]) и книгъ Видеманна [26]), Циммерманна [27]), Гопфнера [28]) и Отто [29]), сдѣлано Рёдеромъ въ

---

[22]) Grenfell-Hunt-Smyly, The Tebtunis Papyri I 1902; Grenfell-Hunt (—Goodspeed), The Tebtuuis Papyri II 1907.

Grenfell, Hunt, Hogarth, Fayûm towns and their papyri 1900.

Aegyptische Urkunden aus d. kgl. Museen zu Berlin, herausg. von der Generalverwaltung. Griechiche Urkunden I 1895. II 1898. III 1903. IV 1905 сл.

F. G. Kenyon, Greek papyri in the Brit. Museum. Catalogue with texts I 1893. II 1898. III (при участіи H. I. Bell'a) 1907.

I. P. Mahaffy, The Flinders Petrie Papyri I 1891. II 1893; I. P. Mahaffy and I. G. Smyly III 1905.

Grenfell and Hunt, The Amherst Papyri Part I (1900). Part II (1901).

C. Wessely (при участіи L. Mitteis'a), Corpus papyrorum Raineri archiducis I 1895.

C. Wessely. Papyrorum seripturae graecae specimina isagogica 1900.

G. Vitelli, Papiri greco-egizii, publicata dalla R. Accademia dei Lincei. Vol. primo 1906; D. Comparetti, Papiri greco-egizii, publicata dalla R. Accademia dei Lincei. Vol. secondo 1911.

I. Milne, Greek inscriptions 1905 (въ Catalogue général... Vol. XVIII.) и др.

[23]) Krebs, Neues aus dem Fayum und dem Soknopaios-Tempel (въ Ä. Z. 31 [1883]); Aegyptische Priester unter römischer Herrschaft (въ ÄZ., тотъ же томъ).

[24]) U. Wilcken, Der Labyrintherbauer Petesuchos (въ Ä. Z. 22 [1874]).

[25]) K. Sethe, Der Name des Gottes Suchos (въ Ä. Z. 50 [1912]).

[26]) A. Wiedemann, Herodots zweites Buch mit sachlichen Erlaüterungen. Leipzig 1890.

[27]) F. Zimmermann, Die ägyptische Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller und die ägyptischen Denkmäler. Paderborn. 1912 (въ Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, herausgegeben von E. Drerup, H. Grimme und I. P. Kirsch. V. Band. 5/6 Heft).

[28]) Th. Hopfner, Der Tierkult der alten Aegypter nach den griechisch-römischen Berichten und den wichtigeren Denkmälern. Wien. 1914 (въ Denkschriften der K. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosoptisch-historische Klasse. 57. Band. 2. Abhandlund).

[29]) W. Otto, Priester und Götter im hellenistischen Aegypten. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Hellenismus. Leipzigund Berlin. 1905. 1908. 2 тома.

статьѣ „Sobk", написанной въ 1908 году для греко-римскаго миѳологическаго словаря Рошера [30]). Въ этой цѣнной для нашего вопроса работѣ, являющейся пока единственной монографіей о Себекѣ, использованы собственно одни лишь іероглифическіе и іератическіе памятники, притомъ почти въ той только мѣрѣ, въ какой они скопированы для составляемаго въ настоящее время въ Берлинѣ Египетскаго Словаря; демотическій матеріалъ оставленъ совсѣмъ безъ вниманія; данныя греческихъ папирусовъ, равно какъ и классическихъ и христіанскихъ писателей использованы въ самой незначительной степени. Авторъ даетъ историческій очеркъ собственно однихъ лишь религіозныхъ представленій древнихъ египтянъ о Себекѣ, оставляя безъ разсмотрѣнія внѣшнія формы, въ которыхъ проявлялся культъ этого божества.

II.

Источники.

Хотя для вопроса о Себекѣ въ распоряженіи науки въ настоящее время имѣется значительно больше научнаго матеріала, чѣмъ тридцать лѣтъ тому назадъ, однако и теперь его нельзя признать обильнымъ. Главную часть его составляютъ надписи и вообще письменные памятники [31]), какъ

---

[30]) W. H. Roscher, Ausfürliches Lexikon der greichischen und römischen Mythologie. Колонны 1093—1120.

[31]) Изъ нихъ назову здѣсь такъ называемый файюмскій папирусъ, а также не изданные еще иллахунскіе папирусы и папирусы съ гимномъ Себеку. Первый изъ названныхъ папирусовъ—файюмскій—составленъ, вѣроятно, жрецами храма Себека въ Крокодилополѣ файюмскомъ и происходитъ, несомнѣнно, уже изъ греческаго времени. Дошелъ до насъ въ обрывкахъ, принадлежащихъ разнымъ редакціямъ. Два обрывка, относящіеся къ одной и той же редакціи папируса, были изданы Марьеттомъ въ Papyrus du Musée du Boulaq, t. I, pl. 1—5 (1871), а въ 1884 г. Плейте сдѣлалъ опытъ соединенія этихъ двухъ обрывковъ съ третьимъ, найденнымъ въ бумагахъ Гарриса послѣ его смерти и принадлежавшимъ другой редакціи папируса, въ вышеупомян. „Over drie handschriften"... Наконецъ, Ланцоне посчастливилось получить въ свое распоряженіе еще нѣсколько обрывковъ папируса (одинъ изъ которыхъ былъ предоставленъ ему В. С. Голенищевымъ), и въ 1896 г. онъ издалъ новые обрывки вмѣстѣ съ опубликованными раньше въ видѣ одного цѣльнаго текста въ „Les papyrus du Lac Moeris. Turin. 1896". Папирусъ содержитъ въ себѣ географическо-миѳологическую номенклатуру разныхъ мѣстностей Файюма, причемъ съ каждою изъ этихъ мѣстностей въ

религіознаго, такъ и свѣтскаго характера, изъ которыхъ первые особенно важны для изученія самыхъ религіозныхъ представленій древнихъ египтянъ о Себекѣ, послѣдніе же для ознакомленія съ внѣшними формами его культа. Списки египетскихъ божествъ, молитвенныя призыванія ихъ, среди которыхъ есть и предназначенныя спеціально для Себека, посвятительныя надписи въ честь его, перечни пожертвованій, сдѣланныхъ для его храмовъ, личныя имена и географическія обозначенія, заключавшія въ себѣ въ видѣ составной части имя Себека или одной изъ его формъ, и проч. — таковъ главнымъ, да почти и исключительнымъ образомъ письменный матеріалъ по нашему вопросу. За исключеніемъ немногихъ случаевъ, среди этого матеріала, разбросаннаго по многочисленнымъ, часто мало доступнымъ собраніямъ и изданіямъ, нѣтъ произведеній, которыя цѣликомъ относились бы къ нашему вопросу, касаясь существенныхъ его сторонъ; данныя о Себекѣ, большею частью въ видѣ неясныхъ миѳологическихъ намековъ, отдѣльныхъ эпитетовъ, общихъ богословскихъ мѣстъ и пр., поддаются извлеченію изъ всей массы матеріала лишь какъ бы мелкими крупицами.

Изъ вещественныхъ памятниковъ въ качествѣ источниковъ для нашей работы важное значеніе имѣютъ остатки храмовъ Себека въ Файюмѣ (правда, дошедшіе до насъ въ

тѣсную связь поставляется тотъ или иной египетскій номъ съ его богомъ-киріемъ и мѣстными религіозно-миѳологическими преданіями. Среди всѣхъ упомянутыхъ въ папирусѣ божествъ Себекъ, какъ и слѣдовало ожидать отъ документа, возникшаго въ жреческой средѣ Крокодилополя файюмскаго — главнаго очага культа этого бога, занимаетъ первое мѣсто: онъ несравненно чаще другихъ боговъ называется владыкою той или иной изъ выведенныхъ въ парирусѣ мѣстностей, и прочіе боги отождествляются съ нимъ, принимая, подобно ему, крокодилій видъ.—Иллахунскіе папирусы, найденные одною изъ недавнихъ нѣмецкихъ ученыхъ экспедицій въ Египтѣ и въ настоящее время хранящіеся въ Берлинскомъ музеѣ, заключаютъ въ себѣ акты повседневной жизни обитателей Иллахуна, одной изъ файюмскихъ мѣстностей, и относятся ко времени 12—13 династій. Папирусы подготовляются къ изданію Дэво и Мёллеромъ, которыми, съ разрѣшенія проф. Эрмана, и были предоставлены мнѣ для ознакомленія и частичныхъ извлеченій. Нумерація папирусовъ, удержанная и мною при цитированіи, временная, и возможно, что при изданіи папирусовъ она будетъ измѣнена.—Папирусъ съ гимномъ Себеку, относящійся къ 12 д., принадлежатъ Гардинеру, который любезно разрѣшилъ мнѣ сдѣлать частичныя извлеченія изъ него, предполагая лично обработать и издать его въ недалекомъ будущемъ.

очень небольшомъ числѣ) и Омбосѣ, множество мумій его символическаго священнаго животнаго—крокодила, немногія греко-римскія монеты номовъ, въ которыхъ Себека былъ чтимъ преимущественно предъ другими божествами, и особенно произведенія изобразительныхъ искусствъ и художественнаго производства.

Вслѣдствіе существенно важнаго значенія изобразительныхъ искусствъ въ культурѣ и религіи древнихъ египтянъ, пользовавшихся ими для выраженія религіозныхъ представленій наравнѣ съ текстами, въ художественныхъ произведеніяхъ находятъ себѣ наглядное выраженіе многія изъ представленій о Себекѣ. Безъ принятія во вниманіе такого рода иллюстрацій нерѣдко и самые тексты ускользали бы отъ надлежащаго пониманія, и изслѣдованіе было бы очень далекимъ отъ полноты, требуемой современнымъ научнымъ положеніемъ нашего вопроса.

Надлежащему рѣшенію послѣдняго сильно повредило бы также пренебреженіе относящимися къ нему данными классическихъ и древнехристіанскихъ писателей. Правда, какъ классики, такъ особенно древнехристіанскіе авторы были сравнительно хорошо освѣдомлены собственно только относительно позднѣйшихъ эпохъ древнеегипетской культуры; однако въ виду извѣстнаго бытового консерватизма египтянъ, въ особенности въ религіозной области, сообщенія упомянутыхъ авторовъ при надлежащемъ критическомъ отношеніи къ нимъ могутъ имѣть значеніе и для сужденія о древнѣйшихъ періодахъ исторіи египетской религіи. И въ отношеніи нашего вопроса мы встрѣчаемся со случаями, когда классическія и древне-христіанскія свидѣтельства вполнѣ или, по крайней мѣрѣ, отчасти подтверждаются данными туземныхъ источниковъ.

III.

Себекъ и его священное животное—крокодилъ.

На всемъ протяженіи древнеегипетской исторіи религіозно-историческія судьбы Себека тѣсно связаны съ судьбами одного изъ наиболѣе распространенныхъ въ древности въ Египтѣ животныхъ—крокодила. Вмѣсто полной орѳографіи имени бога съ фонетической передачей его, во многихъ текстахъ находимъ изображеніе крокодила, иногда на по-

четной подставкѣ, безъ всякихъ фонетическихъ добавленій. Почти на всѣхъ памятникахъ искусства и художественной промышленности, гдѣ представленъ Себекъ, онъ изображенъ въ видѣ крокодила или человѣка съ крокодильей головой. Въ нѣкоторыхъ изъ усвояемыхъ Себеку чертъ характера встрѣчаются нѣкоторые, хотя и очень слабые, намеки на физическія и духовныя свойства крокодила [32]). Наконецъ, наиболѣе обширныя кладбища съ бальзамированными крокодилами найдены главнымъ образомъ въ тѣхъ мѣстностяхъ Египта, гдѣ, по свидѣтельству текстовъ, Себекъ пользовался особеннымъ религіознымъ почитаніемъ.

Своимъ происхожденіемъ эта тѣсная религіозно-историческая связь Себека съ крокодиломъ восходитъ къ типичнѣйшему для древняго Египта религіозно-бытовому явленію—культу животныхъ [33]).

Подобно другимъ народностямъ, и египтяне нѣкогда находились на той ступени культурнаго развитія, когда человѣкъ безпомощно стоялъ среди окружающей его дѣвственной природы, чувствуя себя вполнѣ зависимымъ отъ нея. Во всѣхъ многообразныхъ предметахъ и явленіяхъ природы, особенно же въ недоступныхъ ихъ пониманію, первобытные обитатели нильской долины видѣли проявленія могущественныхъ таинственныхъ силъ, то благодѣтельныхъ, то губительныхъ для человѣка. Стремясь же понять природу этихъ силъ, но, подобно дѣтямъ, не будучи въ состояніи постиг-

---

[32]) См. къ этому, между прочимъ, эпитеты Себека: „съ зелеными перьями, бдительнымъ зрѣніемъ, поднятымъ вверхъ челомъ (?)...“ (K. Sethe, Die altägyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums neu herausgegeben und erlaütert. Text. Band I und II. Leipzig. 1908—10. Kapit. 106) и „съ острыми зубами“ (гимнъ Себеку; F. Petrie. Hawara... pl. 3).

[33]) По вопросу о культѣ животныхъ въ Египтѣ см.: A. Wiedemann, Die Religion der alten Aegypter (въ Darstellungen aus dem Gebiet der nichtchristlichen Religionsgeschichte, III. Band). Münster i. W. 1890. S. 90 сл.; его же, Le Culte des Animaux en Égypte (въ Muséon. VIII); его же, Quelques Remarques sur le Culte des Animanx en Egypte (въ Muséon. Nouvelle série. VI); его же Herodots zweites Buch, S. 271 f.; его же, Der Tierkult der alten Aegypter (въ Der Alte Orient. 14. Jahrgang. Heft 1). Leipzig. 1912; G. Maspero, Quelques Cultes et quelques Croyances papulaires des Égyptiens (въ Études de Mythologie... II); F. Zimmermann, Die ägyptische Religion (S. 87—135); Th. Hopfner, Der Tierkult der alten Aegypter; G. Roeder, Das ägyptische Pantheon (въ Archiv für Religionswissenschaft. 15. Band [1912]. S. 73—77).

нуть различіе между жизнью природы и своею собственною, первобытные египтяне оживотворяли природу, надѣляли ее особою жизненною силой, которая въ видѣ самостоятельнаго духа присуща каждому предмету и явленію ея и неотдѣлима отъ нихъ, и придавали даже предметамъ мертвой природы человѣческія свойства, настроенія и потребности. Эти предметы то благоволятъ къ человѣку, подобно добрымъ людямъ принося ему пользу или отгоняя отъ него вредъ, то, подобно людямъ злымъ, оказываются злыми, враждебными въ отношеніи къ нему и опасными для его личнаго и имущественнаго благосостоянія. Такое направленіе первобытнаго мышленія, приведшее древнѣйшихъ египтянъ къ фетишистическому обоготворенію предметовъ и явленій внѣшней природы, представляло собою очень благопріятную почву для возникновенія религіознаго почитанія животныхъ. Въ животныхъ очень ярко проявляется сходная съ человѣческою индивидуальная духовная жизнь. Поразительная приспособляемость животныхъ къ жизни окружающей природной среды, высокая цѣлесообразность ихъ инстинктовъ, умъ, ловкость, сила и прочія физическія и духовныя способности ихъ, нерѣдко превосходящія способности самого человѣка,—все это, естественно, должно было привести первобытныхъ египтянъ къ убѣжденію, что въ животныхъ кроется что-то высшее, превосходящее человѣка, вызвать въ нихъ чувство изумленія и страха предъ животными съ ихъ по-человѣчески произвольными дѣйствіями, могущими быть направленными какъ на пользу, такъ и во вредъ человѣку, и, наконецъ, навести ихъ на мысль о почитаніи животныхъ и служеніи имъ, какъ богамъ, въ цѣляхъ расположенія ихъ въ свою пользу и предотвращенія возможнаго съ ихъ стороны вреда, другими словами—на мысль о культѣ животныхъ [34]).

Подобно нѣкоторымъ другимъ представителямъ древнеегипетскаго животнаго міра, крокодилъ долженъ былъ очень сильно дѣйствовать на воображеніе и мышленіе первобытныхъ египтянъ.

Это хищное пресмыкающееся, въ настоящее время въ изобиліи водящееся въ водахъ большей части Африки [35]), какъ

---

[34]) A. Wiedemann, Der Tierkult der alten Aegypter, S. 13.

[35]) Брэмъ, Жизнь животныхъ. Переводъ подъ редакц. проф. А. С. Догеля. Томъ III. С.-Петербургъ. 1902. Стр. 161 сл.

прибрежной, такъ и внутренней, было однимъ изъ наиболѣе распространенныхъ животныхъ древняго Египта во всѣ эпохи его исторіи. Въ первобытныя же времена берега Нила, навѣрное сплошь покрытые дѣвственными лѣсами, рѣчныя песчаныя отмели, озера и болота съ ихъ зарослями и небольшіе потоки, бѣжавшіе среди скалъ и пригорковъ, кишѣли крокодилами. Недаромъ въ римскихъ изображеніяхъ египетскаго ландшафта крокодилъ вмѣстѣ съ гиппопотамомъ, ихневмономъ, ибисомъ и змѣею выступаетъ въ качествѣ необходимой принадлежности ландшафта [36]).

Нравъ крокодила и отношеніе его къ другимъ животнымъ и къ человѣку должны были создать ему въ глазахъ египтянина репутацію не благодѣтельнаго, а злого, губительнаго существа, опаснаго для всего живого, соприкасающагося съ нимъ. Египтянина, какъ и современнаго суданца, не могли не поражать и не ужасать страшная хищность крокодила, проявляемая въ отношеніи почти ко всѣмъ живымъ существамъ, съ которыми онъ въ состояніи справиться, начиная съ рыбъ и кончая крупными млекопитающими и человѣкомъ, наглая дерзость, обнаруживаемая имъ въ водѣ даже у самаго берега, вблизи человѣческихъ жилищъ, хитрость и коварство, съ какими онъ подстерегаетъ добычу, и молніеносная, разсчитанная на вѣрный успѣхъ стремительность, съ какою онъ бросается на нее. Несчастные случаи съ животными и людьми — жертвами крокодиловъ, во множествѣ отмѣчаемые современными путешественниками по Судану, въ древнемъ, а тѣмъ болѣе въ первобытномъ Египтѣ, несомнѣнно, были заурядным явленіемъ. Память о нихъ сохранилась какъ въ туземныхъ, такъ и въ классическихъ и древнехристіанскихъ свидѣтельствахъ. На египетскихъ рельефахъ нерѣдки изображенія крокодила, подстерегающаго переходящія рѣку стада и пастуховъ, которые криками отгоняютъ хищника [37]). Для защиты отъ крокодиловъ составляли спеціальныя магическія формулы, заклинавшія чудовищъ не вредитъ человѣку или скоту [38]). Съ жалобами на хищниковъ

[36]) A. Erman, Die ägyptische Religion. 2. Auflage. Berlin. 1909. S. 261 (воспроизведенъ нильскій ландшафтъ на римскомъ глиняномъ рельефѣ, хранящемся въ Берлинскомъ Antiquarium'ѣ); A. Wiedemann, Herodots zweites Buch, S. 305.

[37]) Lepsius, Denkmäler... II 43a, 77, 105b, 127, 130.

[38]) Lepsius, D. VI 112l, 156 сл.; A. Erman, Aegypten und aegyptisches n im Altertum. Tübingen. 1885. S. 473; G. Maspero, Les contes populaires

и просьбою объ огражденіи отъ нихъ обращались иногда къ самимъ богамъ [39]). По словамъ классическихъ и древнехристіанскихъ писателей, появленіе крокодиловъ на побережьѣ Нила было обычнымъ явленіемъ въ разныхъ частяхъ Египта, какъ, напримѣръ, въ Хеммисѣ [40]). Мытье ногъ, черпанье воды и даже плаванье по Нилу близъ Коптоса, Омбоса и Арсиноэ были сопряжены съ опасностью стать жертвой крокодила [41]). Печальная репутація крокодила, какъ наглаго хищника, нашла себѣ яркое выраженіе, между прочимъ, въ томъ, что нѣкоторыя слова, служившія для обозначенія дурныхъ душевныхъ свойствъ и качествъ, детерминировались знакомъ крокодила [42]).

При вышеозначенномъ направленіи своего мышленія первобытные египтяне, очень часто оказывавшіеся совершенно безсильными въ борьбѣ съ крокодилами, которые наполняли ужасомъ окрестности своихъ стоянокъ, естественно, проникались взглядомъ на нихъ, какъ на высшія, сравнительно съ людьми, существа, въ отношеніи къ которымъ отъ людей требуется почитаніе и служеніе. Обязанный своимъ происхожденіемъ чувству ужаса предъ крокодилами, этотъ взглядъ подкрѣплялся, къ тому же, рядомъ, хотя нерѣдко и ошибочныхъ, наблюденій надъ нѣкоторыми изъ природныхъ свойствъ крокодила, казавшимися чудесными, въ родѣ того, напримѣръ что крокодилъ-самка кладетъ свои яйца какъ разъ на той чертѣ прибрежной полосы, до которой въ извѣстномъ году дойдутъ нильскія воды во время разлива рѣки [43]).

---

de l'Égypte a ncienne. Paris. 1882. P. 168 (въ Les littératures populaires des toutes les nations, tome IV).

[39]) Магическій папирусъ Гарриса (F. Chabas, Le papyrus magique Harris. Châlon-sur-Saon. 1860) 7. 1. 4; 8. 5.

[40]) Геліодоръ, Aethiopicon, VI, 1.

[41]) Эліанъ, Natura animalium, X, 24.

[42]) Напр. 3d „приходитъ въ ярость, неистовствовать", cfc „нѣчто злое" и др. См. къ этому замѣчанія Діодора, Климента Александр. и Аѳанасія Александр.,—Діодора, Bibliotheca historica (Bibliotheca Teubneriana. Lipsiae. 1893), III, 4. 3:... ὁ δὲ κροκόδειλος σημαντικός ἐστι πάσης κακίας...; Климента Александр., Stromata (Migne, Patrologiae cursus completus. S. gr. T. IX), V, 7: ...και κατ'ἄλλο πάλιν σημαινόμενον ὁ κροκόδειλος ἀναιδείας...; Аѳанасія Александр., Oratio contra gentes (Migne. S. gr. T. XXV), 23: ὁ γοῦν παρ' ἑτέροις προσκυνόμενος ὡς θεὸς κροκόδειλος, οὗτος παρὰ τοῖς πλησίον βδέλυγμα νομίζεται".

[43]) Плиній, Historia naturalis, VIII, 89; Плутархъ, De Iside et Osiride 75; Эліанъ, V, 52.

Такъ возникъ и утвердился культъ крокодиловъ во многихъ мѣстностяхъ Египта. Главнѣйшими средоточными пунктами его были, какъ и слѣдовало ожидать, тѣ мѣста, гдѣ крокодилы водились въ особенномъ изобиліи, ежедневно давая знать о себѣ окрестнымъ жителямъ проявленіями хищности и мнимо-чудесными свойствами. Привыкнувъ представлять себѣ политическій строй своихъ маленькихъ государствъ, бывшихъ прототипомъ позднѣйшихъ номовъ, въ видѣ патріархальной монархіи, первобытные египтяне, мышленіе которыхъ не подмѣчало существеннаго различія между духовно-бытовымъ укладомъ человѣка и животнаго, предполагали наличность монархическаго начала и во взаимоотношеніяхъ отдѣльныхъ представителей почитаемыхъ ими животныхъ видовъ. Одинъ изъ множества крокодиловъ, обитающихъ въ извѣстной мѣстности, удостоивался, по какимъ-то пока еще непонятнымъ для насъ основаніямъ, чести возведенія въ званіе верховнаго главы, царственнаго представителя всѣхъ прочихъ крокодиловъ, стоящаго на стражѣ ихъ безопасности и благосостоянія, требующаго отъ жителей данной мѣстности почтенія къ нимъ и мстящаго за причиняемый имъ вредъ [44]). Подобно земному царственному властелину (фараону), стоящему неизмѣримо высоко надъ подданными и, вслѣдствіе своей недосягаемости, кажущемуся имъ какимъ-то особеннымъ, существенно отличнымъ отъ нихъ, сверхъестественнымъ существомъ, верховный крокодилъ былъ окружаемъ ореоломъ царственнаго величія, и его сородичи играли по отношенію къ нему роль подданныхъ. Судя по аналогіи съ культомъ другихъ животныхъ видовъ [45]), а также по религіозно-бытовой практикѣ болѣе позднихъ періодовъ древнеегипетской исторіи [46]), верховный

---

[44]) A. Wiedemann, Quelques Remarques... (въ Muséon, Nouvelle série. VI. P. 119).

[45]) См. V. Loret, Les enseignes des tribus (въ Revue égyptologique. X. [1902]). Ср. также очень древнее почитаніе Аписа, священнаго животнаго Пта.

[46]) Одинъ рельефъ изъ храма Себека въ Крокодилополѣ файюмскомъ изъ времани Аменемхета III представляетъ крокодилообразнаго Себека сидящимъ на штандартѣ (Schäfer, Zierinschrift aus einem Tempel des XIX. Jahrhunderts v. Chr. [въ Amtliche Berichte aus den Kgl. Kunstsammlungen. Berlin. November 1911]). Во многихъ собраніяхъ египетскихъ древностей обильно представлены фигурки божествъ, въ томъ числѣ и Себена, изъ разнаго матеріала, предназначавшіяся для ношенія на штандартахъ (См.,

крокодилъ уже въ первобытную эпоху содержался при храмѣ главнаго города области, преданной культу крокодиловъ, будучи окруженъ величайшимъ почетомъ [47]), питаемъ жертвенными яствами и молитвенно призываемъ своими почитателями, а изображеніе его, какъ патрона чтущей его области, служило областнымъ гербомъ и было носимо на штандартахъ и почетныхъ подставкахъ на войнѣ и во время торжественныхъ религіозныхъ процессій.

По мѣрѣ того, какъ религіозная мысль первобытныхъ египтянъ въ теченіе ряда вѣковъ переходила отъ фетишистическаго образа представленій о предметахъ внѣшней природы къ анимистическому воззрѣнію на нихъ, какъ на видимыя оболочки, формы воплощенія высшихъ духовныхъ существъ, верховный крокодилъ, подобно представителямъ другихъ животныхъ видовъ, получилъ значеніе пожизненнаго воплощенія одного изъ этихъ высшихъ духовныхъ существъ, именно того, которое обозначается египетскимъ именемъ „Себекъ". Нельзя сказать съ увѣренностью, были-ль эти болѣе духовно понимаемыя существа, избиравшія животныхъ формами своего земного существованія, самостоятельнымъ пріобрѣтеніемъ религіознаго сознанія туземнаго африканскаго хамитскаго населенія, прежде чтившаго животныхъ фетишистически, или же, какъ предполагаетъ Видеманнъ, они принесены на берега Нила вторгнувшимися въ нильскую долину въ доисторическія времена азіатскими прасемитами съ ихъ болѣе возвышенными, сравнительно съ туземно-африканскими, представленіями о высшихъ существахъ, какъ духовныхъ сущностяхъ, обычно принимающихъ человѣческій видъ въ качествѣ орудія своего земного воплощенія [48]). Религіозно-миѳологическое взаимоотношеніе Себека и крокодила, какъ и отношеніе всѣхъ вообще египетскихъ божествъ къ ихъ священнымъ животнымъ [49]), говоритъ, повидимому, скорѣе въ пользу предположенія Видеманна, какъ ни теменъ

напр., Ausfürliches Verzeichnis der ägyptischen Altertümer und Gipsabgüsse. 2. Auflage. Berlin. 1899. S. 252—253. 280).

[47]) См. сообщеніе Діодора I, 84, и Страбона XVII, 811—812.

[48]) A. Wiedemann, Ethnographie prétistorique et le tombeau royal de Négadah (въ De Morgan, Recherches sur les origines de l'Égypte. II. Paris. 1897. P. 223 сл.); его же; Quelques Remarques... (въ Muséon, Nouv. série. VI. P. 124).

[49]) За исключеніемъ Гора и сокола.

до сихъ поръ самый вопросъ о доисторическомъ вторженіи азіатовъ въ Египетъ. Между духовнымъ обликомъ Себека, какъ бога, поскольку онъ выступаетъ въ памятникахъ, и природными свойствами его священнаго животнаго, повидимому, вовсе нѣтъ того внутренняго соотвѣтствія, наблюдая которое первобытные египтяне должны были бы неизбѣжно придти къ мысли видѣть воплощеніе Себека именно въ крокодилѣ, а не въ другомъ какомъ животномъ. Одѣтый въ шкуру злѣйшаго животнаго, богъ Себекъ въ религіозныхъ представленіяхъ выступаетъ, какъ увидимъ ниже, добрымъ и благодѣтельнымъ для міра и людей существомъ. Трудно допустить, чтобы одинъ и тотъ же народъ сблизилъ и слилъ эти два противоположные порядка идей. При вышеотмѣченномъ же предположеніи Видеманна это сближеніе и сліяніе становятся понятными. Въ нихъ можно видѣть результатъ религіозно-бытового компромисса между туземными хамитами и азіатскими прасемитами, вызваннаго ихъ многовѣковымъ сожительствомъ. Въ моментъ взаимной встрѣчи оба порядка религіозныхъ представленій были выработаны, повидимому, уже настолько прочно и такъ глубоко укоренились въ религіозномъ сознаніи своихъ носителей, что ни одинъ изъ нихъ не могъ быть вытѣсненъ или подавленъ другимъ. Но, съ другой стороны, они не остались и обособленными другъ отъ друга рядами религіозныхъ представленій. Продолжительное сожительство ихъ привело къ тому, что въ животномъ, чтимомъ туземнымъ африканскимъ населеніемъ въ извѣстной области Египта, съ теченіемъ времени начинали и привыкали видѣть земное воплощеніе наиболѣе чтимаго божества поселившихся въ данной области азіатскихъ прасемитовъ, не считаясь съ тѣмъ, что, можетъ быть, между животнымъ и божествомъ вовсе нѣтъ какого-либо сходства, не говоря уже о тожествѣ. Такъ два существа, не имѣвшихъ первоначально ничего общаго между собою, были соединяемы въ одно новое смѣшанное божество. Аналогичнымъ образомъ и изъ сліянія крокодила, божества туземнаго африканскаго населенія, съ однимъ изъ божествъ азіатскихъ прасемитовъ, вторгнувшихся въ нильскую долину, образовался историческій богъ Себекъ [50]).

---

[50]) A. Wiedemann, Quelques Remarques... (въ Muséon, Nouv. série. VI. P. 124).

Стремясь точнѣе опредѣлить взаимоотношеніе двухъ разнородныхъ составныхъ элементовъ божества, египетское богословіе болѣе позднихъ, историческихъ эпохъ пришло къ взгляду, что въ избранномъ экземплярѣ извѣстнаго животнаго вида, такъ называемомъ верховномъ животномъ воплощается душа божества, его *ка* или *ба* [51]). Наличность же не одного, а нѣсколькихъ экземпляровъ животнаго, считавшихся воплощеніями божества въ разныхъ частяхъ Египта, а также, можетъ быть, вѣра въ необходимость для бога обладать нѣсколькими душами, чтобы одновременно пребывать на небѣ, на землѣ и въ преисподней, постепенно навели на мысль, что у бога нѣсколько душъ, которыя, не переставая составлять единую душу божества, подѣлены между разными экземплярами животнаго вида, посвященнаго данному божеству. Обладая единою душой, Себекъ въ то же время распредѣляетъ ее между нѣсколькими избранными экземплярами семейства крокодиловъ, и въ этомъ смыслѣ одинъ изъ текстокъ выражается такъ: „души крокодиловъ — боги Себеки“ [52]).

Божественное достоинство Себека считалось присущимъ и избраннымъ экземплярамъ крокодиловъ, духовнымъ началомъ которыхъ была душа самого божества. Эти экземпляры, чтимые въ разныхъ мѣстностяхъ Египта, въ своей совокупности обозначались общимъ наименованіемъ „боги Себеки“ [53]), въ соотвѣтствіи съ чѣмъ находятся какъ встрѣчаемые въ текстахъ случаи помѣщенія знака божества въ качествѣ де-

---

[51]) Въ текстахъ пирамидъ (K. Sethe, Pyramydentexte, Kap. 90) имѣется слѣдующее обращеніе къ Себеку: „Себекъ, владыка вз̓jrw, ты спускаешься къ своимъ полямъ, ты объѣзжаешь внутренность своихъ kśbt-деревьевъ, твой носъ вдыхаетъ благовонія śst, ты даешь ка Унаса взойти къ нему, на его сторону, подобно тому, какъ это твое (ка) восходитъ къ тебѣ“. Въ Книгѣ Мертвыхъ (G. Naville, Das ägyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie. Berlin. 1886. Kap. 171, 3) покойный призываетъ „Себека крокодилопольскаго, Себека во всѣхъ его многочисленныхъ именахъ, во всѣхъ его мѣстахъ, гдѣ любитъ пребывать его ка“. Въ одномъ изъ текстовъ птолем. храма въ Омбосѣ (Cataloque des monuments... III, табл. 636) о Себекѣ говорится, какъ о существѣ, „ка котораго не знаютъ“.

[52]) E. Lefébure, Les hypogées royaux des Thèbes. Partie IV, pl. 18, 86 (въ Mémoires publiées par les membres de la Mission archéologique française au Caire. 2. Paris. 1886).

[53]) Catalogue général... Vol. XXXIX. 30605, 5. 11. 12. 30606, 4. 5. 30619, 4. 31179 I. 4. 6. 12. 13.

терминатива послѣ знака крокодила [54]), такъ и сообщеніе Страбона [55]), по которому у египтянъ избранныя животныя сами по себѣ назывались θεοί. Наряду съ основной формой нашего божества Sbk, въ греческой передачѣ Σοῦχος, въ текстахъ выступаетъ нѣсколько такихъ „боговъ Себековъ". Таковы божества R3ḥś [56]), Πετεσοῦχος, Σοκνοπαῖος, Σοκνεβτῦνις [57]), Πνεφερῶς [58]) и Φεμβροῆρις [59]). Къ этой же группѣ божествъ, по всей вѣроятности, принадлежитъ Σοκανοβκοννεύς [60]), Σοκεαβόνθις [61]), Σοκατοῖμις [62]), Σοκονπιεῖος [63]) несомнѣнно тожествен. съ Σοκοπιαῖις [64]) и [Σοκ]νεβνῆις [65]).

Переносся божественное достоинство боговъ на ихъ священныхъ животныхъ, тексты, съ другой стороны, иногда рѣзко подчеркиваютъ, въ свою очередь, и животный элементъ въ природѣ этихъ боговъ. Это видно уже изъ того, что, какъ нами было упомянуто выше, во многихъ текстахъ вмѣсто полнаго фонетическаго написанія имени Себека стоитъ іероглифъ крокодила. За это же говоритъ и то обстоятельство, что въ текстахъ Себекъ называется иногда „почтеннымъ божественнымъ крокодильимъ образомъ, вышедшимъ изъ первобытныхъ водъ" [66]) или даже просто „крокодиломъ", какъ напримѣръ Πετεσοῦχος θεὸς κροκόδειλος [67]), Πνεφερῶς θεὸς μέγας κροκόδειλος [68]), Φεμβροῆρες θεὸς κροκόδειλος [69]).

При означенномъ взглядѣ на взаимоотношеніе духовнаго и физическаго элементовъ природы Себека египтяне, естественно, смѣшивали ихъ названія, употребляя ихъ въ рѣчи одно вмѣсто другого и обозначеніе даже одного изъ нихъ считая вполнѣ достаточнымъ для выраженія понятія о цѣломъ образѣ Себека, составившемся изъ соединенія высшаго

---

[54]) Напримѣръ, тамъ же, 30605, 4. [55]) XVII, 803.

[56]) F. Petrie, The labyrinth, Gerzeh and Mazghuneh 1912. P. 31; Pleijte, п. XI; R. Lanzone, Dizionario di mitologia egizia. Torino. 1881. P. 449.

[57]) Съ этими тремя божествами мы неоднократно встрѣтимся въ дальнѣйшемъ изложеніи, гдѣ нами и будутъ цитированы памятники, въ которыхъ идетъ рѣчь о нихъ.

[58]) Annales du Service des antiquités de l'Egypte. T. 10, p. 163; BGU. 707, 2.

[59]) P. Teb. I 87, 108. [60]) P. Fay. 18, 3; 137, 1.

[61]) P. Teb. I 115. 10, 24. [62]) BGU. 488, 4. 9.

[63]) BGU. 229, 1; 230, 1. [64]) BGU. 296, 12 [65]) P. Teb. I 6, 3.

[66]) Catalogue des monuments... II, табл. 374.

[67]) P. Teb. I 84. 73, 111. [68]) Annales du Service... T. 10, p. 163.

[69]) P. Teb. I 87. 108.

духовнаго существа съ животнымъ, орудіемъ его воплощенія. Подтвержденіемъ сказаннаго могутъ служить, напримѣръ, имена Σοῦχος [70]) и Πετεσοῦχος [71]), безразлично употребляемыя въ текстахъ для обозначенія и самихъ божествъ и посвященныхъ имъ избранныхъ крокодиловъ.

Такъ съ теченіемъ времени въ религіозномъ сознаніи стушевывалась двойственность природы Себека, какъ и другихъ божествъ, представляемыхъ въ животномъ видѣ. Наличность ея, однако, никогда не ускользала совсѣмъ отъ религіознаго сознанія, нагляднымъ подтвержденіемъ чего служатъ смѣшанные божескіе образы, часто выступающіе на памятникахъ египетскаго искусства и представляющіеся столь неестественными для глазъ зрителя—не-египтянина: къ человѣческому туловищу приставляли голову извѣстнаго священнаго животнаго.

Участи такого способа изображенія не избѣгнулъ и Себекъ. На памятникахъ онъ представляется и въ видѣ крокодила, и вполнѣ человѣкообразнымъ и въ видѣ смѣшаннаго существа.

Случаи изображенія въ видѣ человѣка крайне рѣдки, хотя, несомнѣнно, этотъ типъ представленія Себека далеко не поздняго происхожденія. Мы встрѣчаемъ его уже при 18 д. въ элефантинскомъ храмѣ Аменхотепа III [72]). Этотъ же видъ изображенія мы находимъ при Осорконѣ II (22 д.) въ его юбилейной залѣ въ Бубастѣ [73]) и въ птоломеевское время въ омбосскомъ храмѣ [74]).

Животный типъ изображенія Себека, своимъ началомъ восходящій, несомнѣнно, къ глубочайшей древности, встрѣчается нерѣдко начиная съ эпохи Средняго царства, когда мы видимъ его на рельефахъ храма Себека въ Крокодилополѣ файюмскомъ [75]). На одномъ камнѣ-печати изъ эпохи

---

[70]) Страбонъ, Geographica XVII, 811.

[71]) U. Wilcken, Der Labyrintherbauer Petesuchos (въ Ä. Z. 22 [1884] S. 136).

[72]) Th. Ionng, Hieroglyphs, pl. 60.

[73]) E. Naville, The Festival-Hall of Osorkon II in the great tempel of Bubastis. 1892. Pl. VII. (въ Egypt Exploration Fund. X.).

[74]) Rosellini, Monum. d. Culto, pl. 46, 2=Catalogue des monuments... II, табл. 243. Къ разсматриваемому типу изображенія Себека см. также Lanzone, Dizionario... Tav. CCCLIII.

[75]) Берлинскій музей, № 16953=Schäfer, Zierinschtift... (въ Amtl. Berichte... Nov. 1911), известняковая плита изъ храма Себека въ Кроко-

Новаго царства Себекъ-Ра представленъ въ видѣ крокодила съ головой сокола [76]). Гранитная фигура изъ Тмап-ель-амдидъ изъ поздняго времени показываетъ Себека въ видѣ крокодила съ муміей Озириса на спинѣ [77]). Въ крокодильемъ образѣ Себекъ нерѣдко выступаетъ также въ файюмскомъ папирусѣ [78]) и другихъ памятникахъ греко-римскаго времени [79]).

Несравненно чаще, однако, изображенія Себека въ видѣ крокодила съ человѣческой головой какъ на рельефахъ и рисункахъ, такъ и въ скульптурѣ. Изъ изображеній первой категоріи назовемъ слѣдующія: на рельефахъ заупокойнаго храма Неусерре (5 д.) у Абусира [80]); на бегигскомъ обелискѣ Сезостриса I (12 д.) [81]); въ спискахъ боговъ въ Мединетъ-Абу (время Тутмоса III изъ 18 д.) [82]); на рельефахъ Рамсеса I (изъ 19 д.) въ Карнакѣ [83]) и Сети I (изъ той же д.) тамъ же [84]); на скальной стэлѣ у перваго нильскаго порога, представляющей файюмскаго Себека (время Рамсеса II изъ той же д.) [85]); на стэлѣ Рамсеса V (изъ 20 д.) въ Сильсилэ [86]); на могильномъ камнѣ у Ѳивъ изъ эпохи Н. ц. [87]); на скалѣ въ Шатауи, въ Нубіи, изъ той же эпохи [88]); въ файюмскомъ папирусѣ [89]); въ птолемеевскомъ

дилополѣ файюмскомъ изъ врем. Аменемхета III, на рельефномъ изображеніе которой представлены два крокодила сидящими на штандартахъ.

[76]) Берлинскій музей, № 13928.

[77]) Берлинскій музей, № 11486. См. также тожественную по сюжету деревянную статуэтку въ Лейденскомъ музеѣ (залъ 26).

[78]) Напримѣръ, Plijte II/XI, XII; Lanzone, VI/ср. рядъ, VII/23, VII/ср. рядъ.

[79]) Гранитная фигура крокодила, вѣроятно, изъ Крокодилополѣ файюмскаго отъ 58 г. до Р. X. (U. Wilcken, Der Labyrintherbauer Petesuchos [въ Ä. Z. XXII, S. 136 f.]); изображеніе крокодила надъ текстомъ известняковой стэлы, найденной въ развалинахъ Крокодилополя файюмск (Annales du Service... T. 10, p. 155); фигуры двухъ крокодиловъ на стэлѣ изъ Теадельфіи (тамъ же, p. 163); Catalogue des monuments... II, табл. 422; III, табл. 1025.

[80]) L. Borchardt, Das Grabdenkmal des Königs Ne-user-reᶜ. Abhandlungen des Deutschen Orient-Gesellschaft in Abusir 1902—1904. Leipzig. 1906. Abb. 70.

[81]) Lepsius, D. II 119a, 3 рядъ. [82]) Lepsius, D. III 37b.

[83]) Lepsius, D. III 124a. [84]) Lepsius, D. III 125a, c.

[85]) Catalogue des monuments... I, стр. 95, № 149 bis.

[86]) Lepsius, D. III 223b.

[87]) F. Quibell, Ramensseum, London. 1898 (въ Egyptian Research Account. II), Pl. 27.

[88]) Lepsius, D. III 114h.

[89]) Напр. Pleijte, I/XVI, III/XXIII, IV/лѣв. рядъ.

храмѣ въ Омбосѣ [90]); въ птолемеевскомъ храмѣ въ Сіенѣ [91]); въ Филахъ изъ греческаго [92]) и римскаго времени [93]); на саркофагѣ изъ Хавары изъ греческ. врем. [94]). Скульптурныя изображенія Себека въ смѣшанномъ видѣ состоятъ главнымъ образомъ въ небольшихъ фигуркахъ бога изъ разнаго матеріала—дерева, бронзы, золота и т. п. и относятся къ позднему времени. Таковы, между прочимъ, двѣ фигуры Себека изъ Саиса (въ настоящее время въ Каирѣ [95]); фигура неизвѣстнаго происхожденія (тамъ же) [96]); маленькая золотая фигурка (тамъ же) [97]); двѣ бронзовыхъ фигуры (въ Берлинѣ) [98]); бронзовая фигура Британскаго [99]) и бронзовая статуэтка Болонскаго музея [100]); деревянная статуя во Флоренціи [101]); двѣ бронзовыхъ статуэтки въ Императорскомъ Петроградскомъ Эрмитажѣ [102]) и др. Изъ большихъ каменныхъ статуй Себека, вообще очень рѣдкихъ и принадлежащихъ къ позднимъ эпохамъ, упомянемъ очень поврежденныя статуи, найденныя въ развалинахъ лабиринта [103]), и обломки двухъ другихъ статуй, находящіеся въ настоящее время въ Берлинѣ [104]).

Такъ на памятникахъ всѣхъ періодовъ древнеегипетской исторіи сохранились слѣды двойственной природы Себека, въ образѣ котораго, вѣроятно, слились два совершенно раз-

---

[90]) Catologue des monuments... п.ш. Очень часто.

[91]) Aug. Mariette, Monuments divers recueillis en Égypte et en Nybie. Paris. 1872. Pl. 23=Catalogue des monuments... I, p. 50

[92]) Lepsius, D, IV 29a. [93]) Lepsius, D. IV 77c.

[94]) F. Petrie. Hawara... Pl. I.

[95]) G. Daressy. Statues des divinités. 38684. 38685 (въ Catalogue général... Vol. XXVIII).

[96]) Тамъ же, 38686. [97]) Тамъ же, 38687.

[98]) Берлинскій музей, № 2472=Roeder, Sobk. Abb. 3 (по неизданной фотографіи Берлинск. музея). 2 473.

[99]) Британскій музей, № 22924 (A guide to the third and fourth Egyptian Rooms. London. 1904. P. 158)

[100]) G. Kminek-Szedlo, Museo civico di Bologna. Catalogo di Antichità Egizie. Torino. 1895. № 210.

[101]) E. Schiaparelli, Museo archeologico di Firenze. Antichità egizie. Roma. 1887. № 134.

[102]) Ermitage Imperial. Inventaire de la Collection Égyptienne. P. 55 (Arm. III 481—сидящій Себекъ съ короной Верхняго Египта и лежащими на колѣняхъ руками. Arm. III 482—стоящій богъ съ короной атефъ).

[103]) F. Petrie, The labyrinth... Pl. XXIV. 2. 3. 4.

[104]) Берлинскій музей, № 1449. 7674.

народныхъ религіозно-миѳологическихъ элемента—животное богъ туземнаго африканскаго хамитскаго населенія и болѣе духовно понимаемое божество азіатскихъ прасемитовъ, въ доисторическія времена вторгнувшихся въ нильскую долину и слившихся съ туземцами въ одинъ египетскій народъ.

IV.

Имя бога.

Во всѣ эпохи древнеегипетской исторіи имя Себека пишется какъ идіографически—гіероглифомъ крокодила, иногда на почетной подставкѣ, такъ и фонетически. Выписаннымъ фонетически мы встрѣчаемъ его уже въ текстахъ пирамидъ, гдѣ оно выступаетъ въ видѣ трехъ консонантовъ *Śbk* [105]). Съ этимъ составомъ консонантовъ мы находимъ его на протяженіи всей древнеегипетской исторіи на памятникахъ всѣхъ трехъ видовъ египетской письменности. Рѣдкими сравнительно исключеніями являются лишь вставка такъ называемыхъ слабыхъ вокаловъ *j* [106]) или *jw* [107]) послѣ второго консонанта и замѣна *k* чрезъ *ḳ* [108]). Послѣднее явленіе представляетъ собою, повидимому, результатъ безграмотности

---

[105]) K. Sethe, Die Pyramidentexte, гл. 90 и 106 по тексту пирамиды Унаса (въ послѣднемъ случаѣ имя бога детермировано знакомъ крокодила) и гл. 97 по тексту парамиды Піопи II (въ качествѣ детерминатива является такъ назыв. „божеская“ птица на почетной подставкѣ), между тѣмъ какъ въ этой же самой главѣ по тексту пирамиды Унаса мы видимъ идіографическое начертаніе.

[106]) E. Lefébure, Les hypogées royaux... Pl. 18, 86 (изъ врем. Сети I); I. F. Champollion, Notices descriptives... II. 75, 19, храмъ Амона въ Карнакѣ, гипостиль, колона 3D (изъ того же врем.); Lepsius, D. III 125c, храмъ Амона въ Карнакѣ, колона 1F (изъ того же врем.); храмъ въ Мединетъ—Абу, входъ въ 1 дворъ и 1 пилонъ, западн. сторона воротъ (во дворѣ) изъ врем. Рамсеса III (неизд., Wb.); храмъ въ Карнакѣ (дважды, изъ того же врем.; Wb., по копіи Зете 20, 13, 35); Храмъ Хонса въ Карнакѣ, темное помѣщеніе Q (изъ того же врем.; Wb., по копіи Зете 4, 21); F. Quibell, Ramesseum, pl. 27, 2.

[107]) Папирусъ Салльеръ II 18, 2. IV 6, 5—6. IV 21, 2—3. IV 16, 10—17, 1. IV 17, 3—4 (въ Select papyri in the hieratic character from the collections of the British Museum. London. 1842—1860); Папирусъ Анастаси VII, 9, 5—6 (въ Select papyri...); Каирскій Музей, Wb. № 362 (изъ эпохи Нов. ц.).

[108]) F. Petrie, Hawara... Pl. VI 5a (изъ врем. Аменемхета III); Lepsius, D. III 223b (изъ врем. Ремсеса V); файюмскій папирусъ, напр. Pleijte I/VIII=Lanz. I/III, Pleijte II/XIX=Lanz. II/XXXIX, Pleijte IV/I=Lanz. IV/XIII и др.

или небрежности писцовъ, смѣшивавшихъ гомофоны въ написаніи, и для фонетики имени Себека не имѣетъ значенія. Первое же находится въ непосредственной связи съ смягченіемъ, а затѣмъ выпаденіемъ второго консонанта имени,—явленіемъ очень рѣдкимъ въ египетскомъ языкѣ [109]). Означенное явленіе ни въ какомъ случаѣ не позднѣе эпохи Новаго царства, какъ видно изъ относящагося къ этой эпохѣ написанія *Śbjk* (съ вышеупомянутою вставкою *j* послѣ второго консонанта), аналогичнаго съ нерѣдкимъ въ египетскомъ языкѣ написаніемъ *j* послѣ *r*, указывающимъ на смягченіе *r*, поведшее въ коптскомъ языкѣ къ выпаденію его или сохраненію въ видѣ *j* [110]). За наличность разсматриваемаго явленія въ персидскую и греко-римскую эпохи говоритъ греческая передача имени *Śbk* чрезъ Σοῦχος, а также передача его безъ *b* въ сложенныхъ съ Σοῦχος собственныхъ—божескихъ [111]), личныхъ [112]) и географическихъ [113])—именахъ [114]).

То обстоятельство, что въ коптскомъ нѣтъ передачи имени Себека, восходящей непосредственно къ его египетской формѣ, въ арамейскихъ же документахъ V ст. до Р. X. оно не вокализировано [115]), дѣлаетъ невозможнымъ установленіе вполнѣ достовѣрной вокализаціи его. Единственнымъ опорнымъ пунктомъ для установленія ея служитъ греческая передача имени—Σοῦχος. Судя по этой передачѣ, кореннымъ вокаломъ египетскаго имени бога было не краткое *ŏ* послѣ перваго консонанта, какъ обычно думаютъ, вокализируя его черезъ *Śobk* (восходящее къ *Śŏbkej* или *Śŏbkew*) [116]), а ско-

[109]) Примѣры его у K. Sethe, Der Name des Gottes Suchos (въ Ä. Z. 50 [1912] S. 80—83).

[110]) K. Sehe, Der Name... (въ Ä. Z. 50 [1912]. S. 81); A. Erman. Ägyptische Grammatik. 3. Auflage. 1911. § 108.

[111]) Напримѣръ, Πετεσοῦχος, Σοκνοπαῖος, Σοκνεβτῦνις и др.

[112]) Напримѣръ, Σουχίων, Σοχώτης, Σοκμῆνις, Σοκμᾶς и мног. другія.

[113]) Напримѣръ, Βοσῶχις, Κερκεσοῦχα (κώμη), Κερκεσούχων Ὄρος (κώμη).

[114]) Немногими слѣдами полнаго звукового состава имени бога въ греческомъ являются, повидимому, написанія въ родѣ Πετεσοῦβκις (I. P. Mahaffy and I. G. Smyly, The Flinders Petrie Papyri III [1905] 38, 4. 11) и Τασωουκις (BGU 297, 7; P. Lond. II 27, 40; P. Fay. 78, 7).

[115]) Corpus inscriptionum Semiticarum. Pars 2. Inscriptiones Aramaicae. 1889. № 9, 13 (?), 171 (?), 35, 147B 12. См. къ этому W. Spiegelberg, Aegyptisches Sprachgut aus den aus Aegypten stammenden aramäischen Urkunden der Perserzeit (въ Orient. Studien Theodor Nöldeke zum 70 sten Geburtstag. 1906).

[116]) Подобно именамъ Mŏnt, Chŏns и Sŏkr, которыя въ соединеніяхъ съ собственными именами въ греческомъ вокализируются долгимъ ō, обычно

рѣе долгое *ū*, какъ предполагаетъ Зете [117]). Но изъ греческой формы не видно, гдѣ стоялъ вокалъ въ египетскомъ имени—послѣ ли перваго консонанта, или же за вторымъ. Въ первомъ случаѣ египетское имя имѣло бы видъ *Śūbek* безъ окончанія, въ послѣднемъ же оно звучало бы какъ *Śbŭk* съ окончаніемъ на слабый вокалъ, остающійся здѣсь безъ написанія [118]).

Недостаточность данныхъ, какъ видимъ, не позволяетъ идти дальше шаткихъ предположеній по вопросу о вокализаціи имени Себека. Мы предпочли поэтому въ нашей работѣ передавать его условно черезъ форму *Śebek*, вокализируя его, такимъ образомъ, подобно большинству египетскихъ словъ, для которыхъ не находимъ эквивалентовъ въ коптскомъ и другихъ языкахъ.

Въ соединеніяхъ съ собственными именами—божескими, личными и географическими основа Σουχ—греческой передачи стоитъ, какъ отмѣтилъ, между прочимъ, Зете [119]), въ statu constructo и потому выступаетъ въ сокращенной формѣ. При этомъ въ однихъ случаяхъ сокращенная форма совершенно теряетъ удареніе, какъ формы Σεκ—, Σκε—, Σχ—, Σκ—. Въ другихъ же случаяхъ сокращеніе основы не повело къ полной потерѣ ударенія, какъ въ формахъ Σοχ—, Σοκ—, Συκ—. Означенныя измѣненія основы имени Себека въ соединеніяхъ съ собственными именами, несомнѣнно, восходятъ еще къ классическимъ эпохамъ египетской исторіи, хотя отсутствіе вокализаціи въ египетскомъ письмѣ и не позволяетъ намъ прослѣдить ихъ въ эти эпохи.

Изслѣдователямъ древнеегипетской религіи хорошо извѣстно, насколько безплодными оказываются въ большинствѣ случаевъ опыты перевода египетскихъ божескихъ именъ, для чего приходится прибѣгать иногда къ очень рискованнымъ этимологическимъ комбинаціямъ. Себекъ въ этомъ отношеніи вполнѣ раздѣляетъ судьбу прочихъ египетскихъ боговъ, почему, насколько намъ извѣстно никто и не брался за опытъ перевода его имени, за исключеніемъ Бругша, который въ теченіе своей ученой дѣятельности предложилъ два перевода этого имени, по смыслу прямо противополож-

---

передающемъ египетское краткое ŏ въ закрытомъ слогѣ. K. Sethe, Der Name... (въ Ä Z. B. 50 [1912]. S. 82).

[117]) Тамъ же. [118]) Тамъ же. [119]) Тамъ же.

ные другъ другу и, кажется, оба неправильные [120]). До сихъ поръ остаются неизвѣстными ни коренное значеніе слова *Śebek*, ни представляемая имъ этимологическая форма. Болѣе или менѣе достовѣрнымъ можно считать лишь слѣдующее: однимъ изъ значеній слова *Śbk* (если только не единственнымъ его значеніемъ) было „крокодилъ“ (крокодилъ вообще или какая-нибудь опредѣленная разновидность его) [121]), и такимъ образомъ Себекъ названъ именемъ посвященнаго ему животнаго.

Изъ именъ разныхъ формъ Себека далеко не всѣ поддаются уясненію своего значенія. Для меня, по крайней мѣрѣ, остается неяснымъ значеніе именъ Φεμβροῆρις, Σοκεαβόνθις, Σοκατοῖμις, Σοκονπιεῖος (=Σοκοπιαῖῖς) и [Σοκ]νεβνῆις. У формъ, поддающихся переводу своихъ именъ, одни имена возникли изъ эпитета бога, обозначающаго какое-нибудь изъ его свойствъ, какъ R3ḥś „страшная глотка“ и Πνεφερῶς „прекрасноликій“. Другія указываютъ на мѣстность, гдѣ особенно чтилась и играла роль кирія извѣстная форма Себека, какъ Σοκνεβτῦνις=Śbk+nb+T3—tn „Себекъ, владыка Тебтуниса“ и Σοκνοπαῖος=Śbk+nb+p3—iw „Себекъ, владыка острова“. Нѣкоторыя же свидѣтельствуютъ о сближеніи и сліяніи Себека съ другими божествами, какъ Śbk—rʿ „Себекъ-Ра“, Σοκοπιχόνσις [122])=Śbk+(коптск. чл. πι [?])+Ḫnśw „Себекъ Хонсъ (?), Σοκοννωβκνοῦβις [123]) = Śbk+ʼInpw + Ḫnmw „Себекъ-Анубисъ-Хнумъ“ и Σοκανοβκοννεύς=Śbk+ʼInpw+ḳn [?]) „Себекъ-Анубисъ (сильный [?])“. Наконецъ, имя Πετεσοῦχος соотвѣтствуетъ египотскому P3+dj+Śbk „дарованный Себекомъ“. Это божеское имя, часто встрѣчающееся въ качествѣ обозначенія божества въ греческихъ папирусахъ изъ Египта, является рѣдкимъ, если

---

[120]) Первоначально онъ (Relig. und Mythologie... S. 588) возводилъ имя *Śbk* къ однозвучному корню *śbk* съ детерминативомъ нома и значеніемъ „отрѣзать, отдѣлять“ (Brugsch, Hieroglyphisch-demotisches Wörterbuch, Supplement, S. 1032) и сообразно съ этимъ въ богѣ и его священномъ животномъ видѣлъ „раздирателя, разъединителя“. Впослѣдствіи же онъ сталъ опредѣлять значеніе означеннаго имени въ смыслѣ совершенно противоположномъ, производя его отъ *śbk* „стягивать вмѣстѣ, собирать, соединять“ (Wörterbuch, S. 1193—1194; Suppl., S. 1030—1031), вслѣдствіе чего Себекъ изъ „разъединителя“ превратился у него въ „соединителя“ (Relig. u. Mythol... S. 88, 156, 588).

[121]) Brugsch, Wörterbuch, S. 1194—1195; Suppl., S. 1032.

[122]) BGU 1023, 5; E. Breccia, Inscrizioni greche e latini. Le Caire. 1911 (въ Catalogue général... Vol. LVII). № 40a, 6.

[123]) Annales du Service... T. 10, p. 161.

даже не единственнымъ исключеніемъ изъ длиннаго ряда египетскихъ личныхъ именъ, образованныхъ соединеніемъ выраженія *pз—dj* „дарованный“ съ именемъ того или иного божества: имена этого послѣдняго рода, какъ извѣстно, служили для обозначенія простыхъ смертныхъ, а не божествъ. Означенное обстоятельство, а также нѣкоторая неестественность обозначенія одного божества, какъ дара со стороны другого, естественно возбуждаютъ вопросъ, не принадлежало ли имя Πετεσοῦχος первоначально кому-нибудь изъ людей и не было ль оно лишь впослѣдствіи почему-либо перенесено на одну изъ формъ Себека. Какъ ни теменъ до сихъ поръ данный вопросъ, мнѣ все-таки представляется очень правдоподобнымъ предположеніе Вилькена [124]), по которому Πετεσοῦχος первоначально было именемъ не бога, а героизированнаго или обожествленнаго фараона, именно Аменемхета III, который, какъ соорудитель лабиринта и главный виновникъ расцвѣта Файюма [125]), казался файюмскому населенію благодѣтельнымъ „даромъ“ мѣстнаго кирія Себека и еще въ римское время [126]) былъ чтимъ въ Файюмѣ подъ именемъ Πραμαρρῆς [127]). Возможно, что въ какомъ-нибудь изъ файюмскихъ храмовъ (вѣроятнѣе всего въ г. Арсиноэ) обожествленный фараонъ обладалъ культомъ совмѣстно съ однимъ изъ избранныхъ священныхъ животныхъ Себека, и это сожительство съ теченіемъ времени повело къ безотчетному перенесенію имени царя и на его сосѣда по культу—священнаго крокодила. Аналогичные случаи, когда совмѣстность или даже простое сосѣдство культовъ влечетъ за собою перенесеніе существенныхъ чертъ и имени одного божества на другое и даже полное смѣшеніе ихъ другъ съ другомъ, нерѣдки въ древнеегипетской религіозной исторіи [128]).

И. Волковъ.

---

[124]) U. Wilcken, Der Labyrintherbauer Petesuchos (въ Ä. Z. 22 [1874]. S. 136—139).

[125]) Ср. слова Плинія о лабиринтѣ въ Historia naturalis (Bibliotheca Teubneriana. Lipsiae. 1880), 36, 18: „qui primus factus est ante annos, ut traduit, MMMDC a Petesuchi rege sive Tithoe“.

[126]) На одной стэлѣ частнаго лица, изданной въ F. Petrie, Hawara... Pl. VII 2 и обработанной Рубензономъ и Шпигельбергомъ въ Ä. Z. 42 (1905) и 43 (1906).

[127]) Восходящимъ къ египетскому *pr—ᶜ3 N—m3ᶜt—rᶜ*, тронному имени Аменемхета III.

[128]) Таковы, напримѣръ, соединенія Пта съ Сокаромъ въ Мемфисѣ, Себека съ Горомъ въ Файюмѣ и съ Гор-уромъ въ Омбосѣ.

Основы философіи религіи.

Методологическіе принципы философіи религіи.

Христіанство и философія исторіи *).

3. Если въ христіанствѣ мы усматриваемъ окончательное рѣшеніе высшей жизненной задачи, то вліяніе христіанства должно простираться на все содержаніе жизни цѣликомъ. Но самое содержаніе жизни расплывается передъ нашимъ мысленнымъ взоромъ, растягивается въ длинную цѣпь, если разсматривать его въ перспективѣ историческихъ измѣненій и осложненій. Будучи сложнымъ само по себѣ и въ его отношеніи къ индивидууму, понятіе жизни еще болѣе осложняется, если его перенести на все человѣчество и затѣмъ на всю исторію человѣчества. Благодаря такому расширенію, жизнь пріобрѣтаетъ новыя и непредвидѣнныя стороны, о существованіи которыхъ ничего нельзя сказать заранѣе даже что-нибудь приблизительно. При такихъ условіяхъ понятіе жизни представляется логически совершенно неразложимымъ понятіемъ, такъ какъ пока до самаго конца развитія жизни мы ничего опредѣленнаго не можемъ сказать объ его содержаніи въ цѣломъ. Логически оно можетъ считаться завершеннымъ только съ того момента, когда закончится самый процессъ развитія жизни. Ошибка стараго раціонализма заключается именно въ безнадежной попыткѣ вывести все содержаніе дѣйствительности изъ простого анализа готовыхъ апріорныхъ понятій. Но такая попытка охватить разумомъ все содержаніе дѣйствительности, по крайней мѣрѣ, для че-

*) Окончаніе. См. сентябрь.

ловѣческаго сознанія невозможна и, конечно, не потому, что нашъ разумъ по собственной природѣ своей представляется никуда негоднымъ орудіемъ познанія, что онъ механизируетъ дѣйствительность, искусственно разрывая ее на части, а потому, что для нашего разума сама дѣйствительность находится въ процессѣ самосозиданія и, во всякомъ случаѣ, представляется бытіемъ незаконченнымъ.

Само собой разумѣется, что исторію нельзя разсматривать внѣ связи съ законами психологіи. Эти законы для исторіи являются первоначальными образующими силами. Но по дѣйствительному значенію своему исторія не можетъ быть разсматриваема только какъ простая ариѳметическая сумма или какъ равнодѣйствующая отдѣльныхъ переживаній отдѣльныхъ личностей, такъ какъ въ противномъ случаѣ самое понятіе исторіи было бы совершенно ненужнымъ и совершенно излишнимъ. Въ процессѣ формированія исторіи мы не можемъ приписать личности исключительной творческой роли. Если имѣть въ виду все сложное и многостороннее содержаніе исторіи, то нельзя не замѣтить, что ея развитіе предопредѣляется еще какими-то законами и силами сверхличнаго порядка. За вычетомъ всего, что можно отнести на счетъ человѣческой воли и человѣческой свободы, въ исторіи сохраняется нѣкоторый неразложимый остатокъ, который и даетъ право разсматривать ее въ качествѣ новой ступени дѣйствительности. Предусмотрительная и вполнѣ свободная дѣятельность отдѣльныхъ людей и цѣлыхъ народовъ въ цѣломъ историческомъ процессѣ иногда сопровождается совершенно неожиданными и совершенно непредусмотрѣнными результатами, находящимися въ полной дисгармоніи съ первоначальными и прямыми замыслами людей. Въ исторіи разрушаются отдѣльные планы и отдѣльные замыслы отдѣльныхъ лицъ и народовъ и осуществляется надъиндивидуальный и сверхъ-историческій планъ. Человѣкъ остается однимъ и тѣмъ-же, человѣчество подвергается постепенному измѣненію—эта рѣзкая антитеза сохраняетъ все свое значеніе при взглядѣ на сущность историческаго процесса.

Благодаря присутствію сверхличнаго начала въ историческомъ процессѣ, роль личности, само собой разумѣется, сокращается; но вмѣстѣ съ этимъ расширяется содержаніе исторіи. Горизонты исторіи несравненно обширнѣе и много-

стороннѣе, чѣмъ горизонты отдѣльной личности. И если содержаніе индивидуальной жизни представляется намъ настолько сложнымъ, что мы не имѣемъ возможности прослѣдить его во всѣхъ подробностяхъ, то тѣмъ болѣе представляется загадочнымъ содержаніе исторіи, опредѣляемой въ своемъ развитіи сверхъиндивидуальнымъ началомъ. Вслѣдствіе ограниченности нашего духовнаго зрѣнія мы можемъ усматривать лишь отдѣльныя звенья общей исторической цѣпи, и исторія обнаруживаетъ передъ нами лишь отдѣльныя слагаемыя своей дѣйствительной и цѣлостной природы.

И если вліяніе христіанства на индивидуальное сознаніе представляетъ большое разнообразіе, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ Джемсъ, то тѣмъ болѣе сложнымъ и разнообразнымъ представляется вліяніе христіанства на различные фазисы исторической жизни. И въ самомъ дѣлѣ: самыя противоположныя направленія человѣческой мысли и жизни стремятся найти свою идейную основу въ христіанствѣ, пытаются связать себя съ самыми основными истинами христіанства, найти въ храстіанствѣ необходимую санкцію, и эту санкцію пытаются найти, напр. въ исторіи, и средневѣковье и эпоха гуманизма, а въ исторіи развитія права такія противоположныя теченія мысли, какъ имперіализмъ и соціализмъ. Есть, стало-быть, въ христіанствѣ какая-то всепокоряющая и всепримиряющая сила, которая стягиваетъ къ себѣ всѣ эти противоположности, возвышается надъ ними и освобождаетъ ихъ отъ ограниченія.

И для непредубѣжденнаго мыслителя и для всякаго вообще внимательнаго наблюдателя исторія представляетъ собою явленіе почти столь-же антиномичное какъ и само христіанство, но только съ нѣкоторымъ существеннымъ отличіемъ. Въ одно и то же время она является и процессомъ, т. е. рядомъ послѣдовательныхъ актовъ, моментовъ и ступеней развитія и воплощеніемъ вѣчнаго во временномъ. И только при такомъ взглядѣ на нее можно установить нѣкоторое согласованіе между исторіей и религіей, и только при такихъ исторіософическихъ предпосылкахъ становится вполнѣ разрѣшимой проблема о прогрессѣ христіанства и его абсолютности. Историческій прогрессъ можетъ обозначать собою не что иное какъ осуществленіе высшаго смысла исторіи; прогрессъ христіанства также представляетъ собою самоосуществленіе христіанства, его возведеніе въ степень. Зерномъ

исторіи является духовный міръ человѣка со всѣми его потенціями, зерномъ христіанства является историческая личность Христа. Но здѣсь получается уже не два аналогичныхъ явленія, не два параллельныхъ теченія, здѣсь получается полное сліяніе двухъ источниковъ духовнаго бытія при условіи послѣдовательнаго самоосуществленія основной идеи христіанства. Вѣдь на самомъ дѣлѣ, даже не предрѣшая пока вопросовъ исторической эсхатологіи, мы можемъ сказать, что и процессъ исторической жизни и исторія христіанства направляются къ одной и той же далекой вѣчной цѣли—*къ послѣдовательному расширенію эмпирическаго содержанія личности подъ условіемъ согласованія его съ ея нуменальной природой.*

Христіанство въ качествѣ абсолютной религіи можетъ связать себя съ любымъ моментомъ исторической эволюціи, съ любымъ періодомъ исторіи, оно можетъ принять любыя антитезы въ качествѣ истинныхъ, если только въ нихъ осуществляется высшій смыслъ исторіи. И въ этомъ заключается не слабость, а сила христіанства, въ этомъ же заключается вся великая и могущественная тайна христіанства, не связывающаго себя ограниченными формами времени.

Вслѣдствіе только что указанной реабилитаціи исторіи уже не приходится говорить о вліяніи христіанства на исторію, скорѣе можно говорить о согласованіи обоихъ. Во всякомъ случаѣ нельзя представлять себѣ вліяніе христіанства на исторію чисто фаталистически, скорѣе оно должно быть процессомъ самосозиданія исторіи и, разумѣется, оно можетъ распространяться на всю линію исторіи.

Но опираясь на опытъ и на анализъ понятій, мы не должны забывать, что исторія для насъ кромѣ всего указаннаго является процессомъ реальнымъ, развивающимся послѣдовательно во времени. А если такъ, то и христіанство въ качествѣ исторической религіи можетъ самоопредѣляться только постепенно, и въ этомъ случаѣ самое содержаніе историческаго христіанства будетъ находиться въ прямой зависимости отъ послѣдовательнаго самоопредѣленія самой исторіи, въ отношеніи которой оно будетъ играть роль направляющаго и объединяющаго центра.

Въ качествѣ религіи абсолютной христіанство не можетъ въ исторіи исчерпать себя заразъ въ теченіе одного какого-нибудь періода времени, оно можетъ обнаруживать только

свои боковыя грани, но никогда не можетъ исторически выступить во всей опредѣленной законченности. Христіанство ставитъ человѣческому сознанію безконечную задачу, и по этой причинѣ всякія попытки историческаго осуществленія абсолютной правды христіанства въ безраздѣльномъ и насильственномъ подчиненіи государства церкви представляются совершенно безнадежными именно потому, что по существу своему онѣ носятъ антихристіанскій характеръ. Нельзя самыя судьбы христіанства съ его абсолютностью ставить въ зависимость отъ болѣе или менѣе слабыхъ и неустойчивыхъ усилій отдѣльной человѣческой воли, ибо въ немъ самомъ заключается сила его осуществленія, возвышающая его надъ относительностью временнаго существованія. Абсолютность христіанства индивидуально закончилась и полностью осуществилась въ богосознаніи Христа. И по этой причинѣ можно съ несомнѣнностью утверждать, что какъ-бы ни измѣнялась историческая дѣйствительность, какъ-бы ни расширялось содержаніе исторіи, Христосъ навсегда останется несравнимымъ историческимъ дѣятелемъ, и самый прогрессъ исторіи возможенъ будетъ только въ томъ случаѣ, если мы будемъ восходить мысленно къ личности Христа. У исторіи, какъ одного сложнаго цѣлаго, можетъ быть только одна идейная основа, одинъ жизненный центръ. Божественность и несравнимость Христа и является гарантіей того, что въ качествѣ индивидуальнаго историческаго факта христіанство полностью осуществилось и никогда не можетъ быть превзойдено. Какіе-бы умственные перевороты ни обѣщало намъ будущее исторіи, какіе-бы переломы ни совершались въ человѣческой волѣ, сіяющій ликъ Христа никогда не померкнетъ.

Но если христіанство является религіей личности, если оно ставитъ своей неизмѣнной задачей ея полное преобразованіе, то оно не можетъ не влiять и на самый процессъ исторической жизни, такъ какъ законы исторіи нельзя разсматривать внѣ связи съ законами психологіи. Личность, преобразованная христіанствомъ, должна будетъ оказать преобразующее вліяніе и на самый ходъ исторіи. Вліяніе христіанства на исторію было-бы невозможнымъ только въ томъ случаѣ, если-бы исторія въ своемъ развитіи опредѣлялась силами совершенно чуждыми личности, съ одной стороны и, съ другой стороны, если-бы само христіанство имѣло

въ виду личность чистую, обнаженную, не вовлеченную въ потокъ историческаго движенія, лишенную плоти и крови. Но ни историческій, ни психологическій опытъ не даетъ намъ представленія о такой личности именно потому, что ея нѣтъ въ дѣйствительности. Дуализмъ исторіи и личности можетъ быть проведенъ послѣдовательно только теоретически въ качествѣ произвольной теоріи, находящейся въ полномъ противорѣчіи и съ данными исторіи и съ данными психологіи.

Такое рѣшеніе проблемы личности и ея отношенія къ исторіи даетъ намъ нѣкоторое право различать въ христіанствѣ моментъ экзотерическій, когда христіанство ясно и выразительно раскрываетъ свое содержаніе и обнаруживаетъ себя какъ дѣятельная и преобразующая сила, и моментъ эзотерическій, моментъ скрытыхъ возможностей въ христіанствѣ, которыя могутъ прійти въ дѣятельное состояніе, которыя могутъ сдѣлаться предметомъ яснаго созерцанія только благодаря новымъ болѣе или менѣе существеннымъ историческимъ координатамъ. Въ этомъ можно признать нѣкоторую безспорную зависимость христіанства отъ исторіи. Но само собой разумѣется, что эти координаты въ отношеніи къ самому содержанію христіанства не могутъ играть роли безусловно опредѣляющей причины въ смыслѣ историческаго матеріализма, они могутъ быть признаны лишь въ качествѣ простыхъ поводовъ, въ качествѣ дѣятельныхъ возбудителей раскрытія всегда законченнаго и всегда себѣ равнаго христіанства съ его центральной идеей и съ его сверхъ историческимъ фундаментомъ. И самая исторія даже первоначальнаго христіанства весьма убѣдительно говоритъ намъ о томъ, какъ постепенно раскрывалось его содержаніе, какъ осложнялись и развивались его элементы, какъ оно бросало новый и неожиданный свѣтъ на различные фазисы историческаго процесса, на различные моменты духовной жизни человѣчества. Будучи религіей многогранной по существу, для человѣческаго зрѣнія христіанство выдвигало лишь отдѣльныя стороны своей дѣйствительной и цѣлостной природы.

4. Вся непосредственная сила и весь несравненный паѳосъ первоначальнаго христіанства заключался въ признаніи новаго болѣе широкаго порядка вещей, являющагося какъ бы неизбѣжнымъ завершеніемъ духовнаго и космическаго раз-

витія личности. Но всемірно-историческая роль христіанства заключалась не въ одномъ только чисто теоретическомъ признаніи высшаго духовнаго міропорядка, какъ это мы находимъ въ платонизмѣ, а въ дѣйствительномъ освобожденіи человѣка отъ власти земли, въ дѣйствительномъ возвышеніи человѣка надъ кругомъ тѣснаго земного бытія. Безъ преувеличенія можно сказать, что почти около одного этого пункта и вращалось все первоначальное христіанство. Отсюда опредѣлялось все жизненастроеніе древнихъ христіанъ, отсюда опредѣлялся и удѣльный вѣсъ всей языческой религіи и всей языческой культуры.

Спиритуализмъ и аскетизмъ первоначальнаго христіанства былъ выраженіемъ протеста противъ культа плоти, выдвинутаго языческой культурой послѣдняго періода, протестомъ противъ поглощенія личности внѣшними формами культуры, протестомъ, имѣвшимъ своей цѣлью предохранить человѣчество отъ тѣхъ излишествъ, которыя повлекли за собой духовную гибель античнаго міра. Имѣя въ виду все содержаніе личности, христіанство естественно находилось въ оппозиціи и съ языческой религіей и съ языческой культурой, поскольку онѣ выдвигали культъ плоти и такимъ образомъ принижали и сокращали все духовное содержаніе личности. Первоначальное христіанство стояло на стражѣ высшихъ духовныхъ интересовъ личности, оно было протестомъ противъ обезличенія личности. Выдвигая въ противоположность культу плоти свой собственный критерій добродѣтели и блага и, усматривая его въ душѣ человѣка и ея отношеніяхъ къ умопостигаемому міру, христіанство держалось за самый центръ, за самое ядро личности и внѣшнимъ выраженіямъ культуры противопоставляло цѣнности высшаго порядка, лежащія какъ-бы за предѣлами земныхъ благъ и цѣнностей.

Но оппозиціонная роль христіанства въ отношеніи къ языческой культурѣ могла быть только временной и условной, иначе и самому христіанству угрожала опасность потерять свое исключительное всемірно-историческое значеніе и быть низведеннымъ на степень языческихъ дуалистическихъ религіозныхъ системъ. Водрузивъ непоколебимо знамя личности или, иначе говоря, подведя подъ него сверхвременный базисъ, христіанство подходило къ произведеніямъ античной культуры съ новымъ гораздо болѣе глубокимъ кри-

теріемъ жизни; оно внесло радикальную переоцѣнку въ самое понятіе культуры. Подрывая вѣру въ самодовлѣющую цѣнность прогресса внѣшней культуры, христіанство вмѣстѣ съ тѣмъ какъ бы расширяло границы самой дѣйствительности, выводило человѣка изъ тѣснаго круга земного бытія и направляло его вниманіе въ тотъ высшій и совершенный міропорядокъ, въ которомъ какъ бы растворяются всѣ несовершенства земной жизни. Первоначальная историческая роль христіанской метафизики, въ центрѣ которой стояла идея неразрушимой личности, заключалась въ томъ, что она предохраняла чдловѣчество отъ безповоротнаго погруженія въ область чисто внѣшняго, преходящаго и временного, что она дала человѣчеству возможность смотрѣть на жизнь sub specie aeternitatis, т. е. какъ на сверхвременную цѣнность.

Такая двойственность христіанства къ общеміровой культурѣ нашла свое яркое выраженіе уже въ ранній періодъ исторіи христіанства. Законъ исторической непрерывности ставилъ христіанство, вовлеченное въ потокъ исторіи, передъ неизбѣжной альтернативой: или христіанство должно было освятить своимъ высокимъ авторитетомъ всѣ великія произведенія античной культуры, усматривая въ нихъ выраженіе лучшихъ сторонъ человѣческаго духа, но тогда оно должно было само отказаться отъ притязаній на абсолютность, или оно должно было занять враждебную позицію ко всей совокупности языческой культуры, но тогда оно должно было бы разрушить всякій смыслъ предшествующей исторіи и, во всякомъ случаѣ, подорвать довѣріе къ исторической телеологіи. Въ зависимости отъ положительнаго или отрицательнаго рѣшенія этихъ вопросовъ казалось роковымъ образомъ опредѣлялась и всемірно-историческая роль христіанства: оно должно было сдѣлаться могучимъ оплотомъ культурнаго прогресса человѣчества или оно должно было подорвать довѣріе ко всѣмъ результатамъ культурной работы многихъ народовъ, обезцѣнивъ самую исторію.

Историческій смыслъ этой роковой альтернативы сводился къ борьбѣ за преобладающее вліяніе на дальнѣйшій ходъ всемірной исторіи, которое должно было перейти окончательно или къ безрелигіозной культурѣ и цивилизаціи или къ христіанству съ его абсолютическими притязаніями. Для христіанства со всей полнотой его содержанія и со всей его духовной и цѣлостной природой такой альтернативы не было

и быть не могло, но христіанство историческое разрѣшало ее постепенно по закону исторической послѣдовательности. И на первыхъ порахъ своей исторической жизни христіанство выступило въ качествѣ глубочайшей религіозной силы, ниспровергающей весь древній міропорядокъ. Христіанство стремилось удержать за собой все духовное содержаніе личности, и поэтому на первыхъ порахъ оно объявило непримиримую борьбу всѣмъ направленіямъ мысли и жизни, которыя могли бы прямо или косвенно затушевать это содержаніе.

Христіанство выступило въ исторіи въ качествѣ религіозной силы высшаго порядка. Конфликтъ между христіанствомъ и языческимъ религіознымъ міросозерцаніемъ завершился крушеніемъ политеизма. Ни одна изъ наиболѣе существенныхъ религіозныхъ идей типичныхъ для Греціи и Рима не уцѣлѣла. Только то и сохранилось, что вошло въ цѣлую систему христіанской мысли и вмѣстѣ съ нею въ общій потокъ историческаго движенія. Христіанство оборвало нить естественной религіозной эволюціи, намѣтило новые пути для исторіи и заложило фундаментъ для всемірной цивилизаціи. Христіанство не было-бы абсолютной религіей, если бы не было величайшей разрушительной силой.

Однако революціонный паѳосъ христіанства хотя и заключалъ въ себѣ правду, но не всю правду, и на дальнѣйшей стадіи исторической жизни христіанство вобрало въ себя нѣкоторые изъ тѣхъ элементовъ, которые съ самаго начала казались какъ бы совершенно чуждыми и даже враждебными ему. Это тѣмъ болѣе понятно, что христіанство вовсе не ставило себѣ задачей разрушить самый метафизическій фундаментъ исторіи, оно не заявляло притязаній уничтожить самые законы времени, которыми заправляется исторія. Вся революціонная роль христіанства заключалась лишь въ нѣкоторомъ преобразованіи этого фундамента и въ новомъ перараспредѣленіи силъ, заправляющихъ исторіей.

Но разъ христіанство признавало реальность закона времени, оно также должно было подвергнуться вліянію этого закона со всѣми его категоріями. И по этому самому намъ становится понятнымъ, что христіанство формировалось въ опредѣленной духовно-умственной атмосферѣ своего времени, и что это формированіе христіанства въ различные періоды исторіи можетъ проходить цѣлую скалу, различаясь и въ

содержаніи и въ силѣ и во внѣшнемъ своемъ выраженіи. Этотъ процессъ формированія христіанства въ условіяхъ опредѣленнаго историческаго бытія опредѣляется самой природой христіанства какъ религіи богочеловѣческой, предполагающей нѣкоторое внѣдреніе самой вѣчности въ потокъ временнаго бытія.

Въ богосознаніи Христа осуществляется полнота божественной жизни, и самый законъ времени находитъ свое полное выраженіе. Въ этомъ идеальномъ согласованіи противоположныхъ категорій бытія, въ этомъ возвышеніи надъ двумя противоположными полюсами дѣйствительности и окончательномъ преодолѣніи мірового дуализма, по крайней мѣрѣ, индивидуальнымъ сознаніемъ заключается вся исключительность, вся несравненность и вся неповторяемость Христа.

Вся полнота Божества воплотилась лишь въ индивидуальной личности Христа. Христіанство историческое, не обладая полнотой божественности Христа, свѣтитъ уже заимствованнымъ свѣтомъ, и по этой причинѣ въ цѣляхъ самоутвержденія, въ цѣляхъ постоянной самопровѣрки оно должно постоянно обращаться къ Его образу. Религіозный опытъ Христа и религіозный опытъ каждаго исповѣдника Христова безконечно различны между собой. И только непосредственные свидѣтели Христа могли ближе подойти къ религіозному опыту Христа и оцѣнить его во всей его абсолютной значимости. По мѣрѣ же того какъ живые свидѣтели религіозной проповѣди Христа сходили съ жизненнаго поприща, историческій ликъ Христа все болѣе и болѣе затемнялся въ сознаніи христіанъ. Христіанство постепенно превращалось въ сложную проблему, которую нужно было рѣшать путемъ длительной работы интеллектуальной и нравственной. И эта проблема была бы неразрѣшимой въ томъ случаѣ, если бы Христосъ оставался для насъ простымъ историческимъ дѣятелемъ, если бы мы пытались искать Христа лишь при посредствѣ историко-критическихъ и экзегетическихъ изслѣдованій, если бы мы не приближались къ Нему въ нашемъ религіозномъ опытѣ и не признавали бы Его Богомъ именно благодаря этому опыту.

Но разъ мы утвердили абсолютность Христа, разъ мы признали за христіанствомъ значеніе и верховной истины и и высшей правды жизни, мы можемъ съ полною рѣшимостью стать на телеологическую точку зрѣнія въ оцѣнкѣ дохри-

стіанской исторіи вообще и дохристіанской культуры и цивилизаціи въ частности. И для насъ становится вполнѣ понятнымъ, почему христіанскіе мыслители, принявшіе все цѣлостное содержаніе христіанства, становятся на путь примирительнаго отношенія къ языческой культурѣ и къ языческой цивилизаціи.

Рѣзкая оппозиція Тертулліана противъ идейной основы всей языческой культуры, крайній ригоризмъ Августина, признававшаго всѣ языческія добродѣтели не болѣе какъ блестящими пороками, смѣнился болѣе примирительнымъ отношеніемъ духовныхъ вождей христіанства къ наиболѣе выдающимся представителямъ античной культуры. Уже въ самый ранній періодъ въ самомъ христіанствѣ совершается борьба противоположныхъ силъ: рядомъ съ Тертулліаномъ и Августиномъ мы встрѣчаемъ имена Климента и Оригена, которые признавали, что греческіе философы въ отношеніи къ христіанству исполняли чисто пророческую миссію, замѣняя пророческіе символы болѣе или менѣе ясными понятіями. Такимъ образомъ уже тогда въ глубинѣ христіанскаго сознанія формировался новый болѣе широкій синтезъ жизни, намѣчался путь для переоцѣнки самой языческой культуры. Эта послѣдняя возстановлялась въ своихъ относительныхъ правахъ съ точки зрѣнія метафизически понятаго абсолютизма личности, выдвинутаго христіанствомъ.

Благодаря такому отношенію къ общеміровой культурной традиціи христіанство какъ бы вдвигается въ самый центръ исторіи, связываетъ себя со всеобщей исторіей человѣчества. Сократъ и Платонъ, направлявшіе мысль человѣчества къ умопостигаемому міру, стоики, выдвигавшіе теоретически великую и практически могущественную идею человѣчества,—это вѣхи, болѣе или менѣе значительныя на пути къ христіанству. Даже политическая исторія въ ея отношеніи къ христіанству пріобрѣтаетъ глубокій провиденціальный смыслъ. Наиболѣе выдающіеся дѣятели всемірной исторіи, осуществившіе единство Римской Имперіи, Александръ Великій и Цезарь низводятся на степень безсознательныхъ орудій въ универсальномъ планѣ Провидѣнія, удерживающаго въ своихъ рукахъ главную нить исторіи.

Было бы, конечно, большой ошибкой характеризовать эпоху тринитарныхъ и христологическихъ споровъ какъ побѣду греческаго духа надъ міросозерцаніемъ христіанства,

скорѣе это было самовозвышеніе христіанства, побѣда христіанства надъ самимъ собою, это была послѣдовательная систематизація живого религіознаго опыта Христа и наиболѣе достойныхъ представителей христіанства на землѣ. Между наиболѣе возвышенными построеніями греческой философіи и міросозерцаніемъ христіанства не могло быть длительнаго антагонизма. Въ томъ-то и заключается все величіе наиболѣе выдающихся представителей греческой философіи, что они въ своихъ умозрительныхъ построеніяхъ возвысились надъ односторонностью и ограниченностью греческаго духа и сдѣлали ихъ достояніемъ всего человѣчества. Умозрительное рѣшеніе универсальныхъ проблемъ дано ими съ такою систематическою и послѣдовательною законченностью, которая какъ будто исключаетъ всякій прогрессъ, всякое движеніе впередъ. Христіанство безъ нарушенія своего внутренняго единства и безъ умаленія своей духовной силы могло вступить въ союзъ съ философіей, такъ какъ его умозрительная сила опиралась не на одни лишь отвлеченныя построенія діалектики, а на религіозный опытъ Христа. Въ силу этого всѣ великія проблемы мысли и жизни оно рѣшало съ большею сознательностью и съ большею искренностью, устраняя даже самую возможность какого бы то ни было теоретическаго сомнѣнія.

Такъ какъ у христіанства былъ нѣсколько иной отличный отъ философіи центръ притяженія, то вполнѣ естественно, что союзъ съ философіей не могъ измѣнить внутренней природы христіанства. Благодаря системѣ готовыхъ философскихъ понятій, христіанство могло свободно выступить на борьбу съ господствующими умственными движеніями своего вѣка. Понятія болѣе или менѣе ясно формулированныя могли, стало быть, имѣть такое же значеніе для христіанства, какое имѣетъ вообще система нашихъ ощущеній въ процессѣ самообнаруженія нашего духа. Душа не перестаетъ оставаться сама собою даже при отсутствіи ощущеній, но установить свою связь съ міромъ бытія внѣшняго и играть въ немъ руководящую роль она можетъ только благодаря координаціи различныхъ ощущеній. Точно также и христіанство могло оставаться самимъ собою на степени простого индивидуальнаго факта, но если оно заявило притязаніе на мірофе господство, оно могло опираться только на болѣе или менѣе ясную логику понятій.

Такимъ образомъ намѣчавшійся союзъ между философіей и христіанствомъ не былъ и не могъ быть простымъ механическимъ соединеніемъ двухъ абсолютно разнородныхъ и въ то же время совершенно самостоятельныхъ началъ. Благодаря лишь одному принципіальному признанію христіанствомъ извѣстнаго права за философіей религія Христа возводилась на высшую ступень, по крайней мѣрѣ, со стороны своего внѣшняго выраженія. Можно было бы христіанство, вбирающее въ себя элементы умозрительныхъ философскихъ теорій, сравнить съ зерномъ, которое, благодаря присущей ему жизненной силѣ и ассимиляціи окружающей среды, проходитъ цѣлый рядъ ступеней въ своемъ развитіи, пока не превращается въ цѣлое дерево, если бы самый зародышъ съ его послѣдовательнымъ развитіемъ въ свою очередь не представлялъ для насъ почти непроницаемой тайны. Впрочемъ, если всякая истина въ цѣляхъ самооправданія нуждается не только въ опытѣ, но и въ логической аргументаціи, то возможный союзъ христіанства съ философіей представляется дѣломъ не только естественнымъ, но и необходимымъ, какъ показатель внутренняго роста самаго христіанства, онъ былъ лы союзомъ разума и опыта, какъ необходимыхъ моментовъ въ процессѣ самообнаруженія истины. Это даже не ассимиляція христіанствомъ философскихъ теорій и филофскихъ идей, это внутренній ростъ, самораскрытіе христіанства, расширеніе его содержанія, возведеніе въ степень.

5. Если бросить общій взглядъ на всемірную исторію, то нельзя не замѣтить, что весь дальнѣйшій ходъ всемірно-исторической жизни представляетъ собою рядъ болѣе или менѣе одностороннихъ попытокъ послѣдовательнаго раскрытія содержанія личности, при чемъ это раскрытіе или направляется на самый центръ личности, и тогда получаютъ наибольшее развитіе центростремительныя силы, или раскрытіе направляется на периферію личности, и тогда получаютъ преобладаніе центробѣжныя силы въ исторіи. Какимъ бы сложнымъ ни казалось намъ содержаніе исторіи, ея развитіе однако постоянно колеблется между этими двумя направленіями.

Безъ преувеличенія можно сказать, что въ исторіи чередуются лишь двѣ наиболѣе характерныя эпохи: эпоха среднихъ вѣковъ съ ея аскетическимъ міровоззрѣніемъ, эпоха великаго самоотрицанія личности, когда принижается значе-

ніе внѣшняго міра, когда почти совершенно обезцѣнивается все содержаніе личности, находящееся на ея границахъ, на ея периферіи, когда все содержаніе личности стягивается къ ея центру, и эпоха гуманистическая съ ея реформаціонными и революціонными теченіями, съ ея натуралистическимъ и антитеистическимъ міровоззрѣніемъ, когда въ жизни личности съ неудержимой силой развивается новое содержаніе, когда человѣкъ оторвавшійся отъ центра своей личности очаровывается раскрывшеюся его сознанію безконечностью міровой жизни.

Христіанство прошло черезъ оба эти фазиса всемірно-исторической жизни человѣчества, оно прошло черезъ рядъ величайшихъ умственныхъ переворотовъ и нравственныхъ потрясеній, и все-таки мы хотѣли бы полностью принять міровоззрѣніе христіанства и соотвѣтственно этому міровоззрѣнію преобразовать свой умъ и свою волю, ибо въ его содержаніи и въ самой природѣ христіанства есть такіе элементы, благодаря которымъ оно возвышается надъ всѣми историческими перемѣнами. И представители средневѣкового міровоззрѣнія и представители эпохи гуманизма стремились отождествить свою одностороннюю правду со всей полнотой содержанія христіанства, первые сознательно и открыто, вторые иногда въ открытой, а иногда въ тайной оппозиціи съ нимъ. Но само собой разумѣется, что ни тамъ, ни здѣсь нѣтъ полноты истины и быть не можетъ. Если бы все содержаніе христіанства было втянуто въ исторію и безъ остатка разложилось бы въ ея послѣдовательномъ ходѣ, то никакъ нельзя было бы говорить объ абсолютности христіанства и его полной законченности.'

И мы видимъ дѣйствительно, что каждое изъ этихъ одностороннихъ направленій жизни и мысли въ концѣ-концовъ изживаетъ себя, истощается въ собственной ограниченности, вызывая неизбѣжную реакцію. А неомраченный временемъ ликъ Христа съ новой силой притягиваетъ къ себѣ и разочарованное сердце человѣка и его измученный разумъ. Моменты высшей и напряженной вѣры въ разумъ со всѣми ихъ соблазнами вызываютъ вслѣдъ за собой неизбѣжную реакцію, и омраченное сердце человѣка погружается въ безнадежную тоску, пока человѣкъ не возстановитъ полнаго равновѣсія въ своей душевной жизни и пока снова не возвратится къ центру своей личности и своего бытія. Какимъ бы длительнымъ

ни казался намъ этотъ путь обратнаго движенія души отъ периферіи къ центру, все же онъ будетъ пройденъ, такъ какъ самый центръ душевной жизни никогда не останется разрушеннымъ.

Христіансто первоначальное представляетъ изъ себя какъ бы недѣлимое цѣлое, интегрированное единство, о содержаніи котораго мы можемъ составить лишь приблизительное представленіе на основаніи историческаго опыта. Историческое же христіанство представляетъ собою еще далеко неисчерпанную дифференціацію его моментовъ. Въ связи съ общимъ развитіемъ исторіи въ ея содержаніи выдѣляются такія стороны и такіе моменты, о содержаніи которыхъ заранѣе нельзя было составить отчетливаго представленія. Въ силу этого и самое содержаніе религіознаго сознанія исторически подверглось постепенному осложненію.

Вся эпоха такъ называемой патристической философіи представляетъ собой могущественное устремленіе человѣческаго духа въ сторону религіозно-метафизическихъ проблемъ, при чемъ это устремленіе находило свое выраженіе въ спекулятивномъ обоснованіи основныхъ истинъ христіанства. Нельзя не согласиться съ тѣмъ, что устремленіе это само по себѣ есть отчасти наслѣдіе греческой философіи. Впрочемъ, если оно начало свое классическое выраженіе въ системахъ греческой философіи, то только потому, что само по себѣ оно является выраженіемъ запросовъ вообще человѣка, на всѣхъ ступеняхъ его духовной жизни. Умозрительные запросы христіанскихъ мыслителей однако въ этомъ случаѣ претерпѣли довольно значительную эволюцію. На первыхъ порахъ, когда представители древне-греческой философіи сдѣлались предметомъ обстоятельнаго изученія въ христіанскихъ школахъ, и когда философская формулировка основныхъ догматовъ христіанства была еще невозможна или, по крайней мѣрѣ, она еще не осуществилась исторически, христіанскіе мыслители направляли всѣ усилія къ возможному примиренію и возможному согласованію христіанства съ платонизмомъ. Но когда уже закончилось болѣе или менѣе философское самоопредѣленіе христіанства, когда болѣе или менѣе завершился философскій ростъ христіанства, христіанскіе мыслители стремились философски побѣдить языческую религіозную систему и діалектически возвыситься надъ позиціей языческой философіи. При этомъ Платонъ могъ играть

роль только въ качествѣ основной исходной точки или въ качествѣ отправного пункта общей полемической и апологетической задачи. Оригенъ и Климентъ могли еще отождествлять платонизмъ съ христіанствомъ, но они только поставили проблему, не рѣшивъ ея. Исторически она оказалась сложнѣе, чѣмъ какъ представляли ее себѣ эти великіе александрійскіе апологеты. Уже для Григорія Нисскаго и еще болѣе для Августина было ясно, что различіе между міросозерцаніемъ язычества и міросозерцаніемъ христіанства серьезнѣе, глубже, интимнѣе. И можно безъ преувеличенія сказать, что если бы христіанство боролось съ міросозерцаніемъ язычества при посредствѣ одного лишь діалектическаго метода, оно до сихъ поръ не побѣдило бы язычества.

Если отбросить различнаго рода предубѣжденія обычно развивающіяся на почвѣ чисто натуралистическаго міровозрѣнія, если обойти молчаніемъ всѣ историческіе эксцессы, возникавшіе больше подъ вліяніемъ политическихъ чѣмъ религіозныхъ мотивовъ, то средніе вѣка собственно не нуждаются ни въ какой реабилитаціи, такъ какъ концентрація духовной жизни, осуществившаяся въ средніе вѣка свидѣтельствуетъ скорѣе о серьезности, глубинѣ и напряженности духовныхъ переживаній, чѣмъ объ односторонности въ ихъ развитіи.

Вмѣстѣ съ этимъ могущественнымъ устремленіемъ въ сторону аскетической морали, средніе вѣка еще характеризуются попыткой философски формулировать основные догматы христіанства и, такимъ образомъ, дать полное удовлетвореніе умозрительнымъ запросамъ человѣческаго духа. Правда, согласованіе философіи съ богословіемъ въ средніе вѣка считалось не только возможнымъ, но и догматически принималось заранѣе, при чемъ авторитетъ Аристотеля въ теченіе многихъ вѣковъ считался непоколебимымъ. Такимъ образомъ умственная работа была заранѣе поставлена въ опредѣленные границы и внѣ ихъ не могла развиваться. Но основной недостатокъ схоластической философіи заключался вовсе не въ томъ, что въ ней заранѣе принималось религіозное міросозерцаніе въ качествѣ истиннаго и философское міросозерцаніе Аристотеля тоже въ качествѣ истиннаго и не въ томъ, что она играла чисто служебную роль въ отношеніи къ богословію [1]), а главнымъ образомъ въ томъ, что она въ

[1]) Позволительно было бы внести лишь одну существенную поправку въ уясненіе соотношенія между религіей и философіей, какъ оно тракто-

методологическомъ отношеніи стояла на ложномъ пути. Въ своихъ философскихъ построеніяхъ и въ развитіи чисто богословскихъ понятій она опиралась на односторонній діалектическій методъ, и въ этомъ заключается ея основной грѣхъ. Она была совершенно беззащитной противъ абсолютнаго скептицизма, такъ какъ не могла выработать въ своей методологіи опредѣленныхъ и вполнѣ достовѣрныхъ аксіоматическихъ положеній, на основаніи которыхъ можно было бы построить цѣльное и вполнѣ законченное міровоззрѣніе, которое могъ бы принять любой христіанинъ. Такъ какъ въ области методологіи она стояла на мертвой точкѣ, то вполнѣ естественно, что схоластика не могла справиться съ столь великой задачей какъ примиреніе разума и вѣры, философіи и откровенія и т. д. Но здѣсь, повидимому, мы стоимъ передъ вѣчной проблемой, такъ какъ новое время еще не дало намъ достаточныхъ познательныхъ средствъ для ея разрѣшенія.

Концентрація духовной жизни, съ такой опредѣленностью и такой силой осуществившаяся въ средніе вѣка, съ логическою неизбѣжностью требовала и полнаго удовлетворенія чисто умозрительныхъ запросовъ, и самый споръ номиналистовъ и реалистовъ, развивавшійся въ теченіи долгаго времени, свидѣтельствуетъ лишь о силѣ и глубинѣ этихъ за-

---

валось въ эпоху схоластики. Можно пожалуй принять въ качествѣ безспорнаго средневѣковый тезисъ philosophia est ancilla teologiae, но только подъ однимъ условіемъ, что философія несетъ не шлейфъ позади своей госпожи, а факелъ впереди ея, какъ полагалъ Кантъ. При такомъ пониманіи уже нельзя признать, что только философія играетъ служебную роль въ отношеніи къ религіи, такъ какъ и религія ни въ коемъ случаѣ не можетъ отказаться отъ нѣкотораго содѣйствія со стороны философіи, такъ какъ такой отказъ отъ философіи былъ бы самоослѣпленіемъ религіи, отказомъ отъ своей собственной истины. Если религія не желаетъ дать вполнѣ опредѣленную и вполнѣ законченную систему высшаго знанія, то она должна и можетъ найти точку опоры только въ философіи; въ религіозномъ сознаніи такимъ образомъ пути мысли и жизни должны взаимно перекрещиваться. Средневѣковый тезисъ по этой причинѣ непотеряетъ своего значенія, а даже выиграетъ въ своей выразительности, если мы попробуемъ повернуть его въ обратную сторону, признавъ за истину, что teologia est ancilla philosophiae. Такое признаніе не представляется чѣмъ либо роковымъ и нарушающимъ самостоятельность религіи, такъ какъ она здѣсь вовсе не подчиняется какому-нибудь губительному вліянію посторонней силы, она остается сама собою, развивая заложенныя въ ней самой потенціи и приходя такимъ образомъ къ самосознанію.

просовъ въ средневѣковую эпоху. Что же касается основного и преобладающаго мотива всей средневѣковой схоластики согласовать философское міросозерцаніе и міросозерцаніе христіанства, философски оправдать вѣру, возвести инстинктивную и безсознательную вѣру въ рангъ сознательнаго и философски оправданнаго міросозерцанія, то въ этомъ заключается ея неразрушимое зерно, ея вѣчная правда.

Патристическая философія, принимая безъ предварительнаго анализа опытъ внутренній какъ освовной методъ познанія, относится съ нѣкоторымъ недовѣріемъ и даже пренебреженіемъ къ рефлексіи опыта и стремится разрѣшить проблему богопознанія, выдвигая главнымъ образомъ антропологическій и психологическій принципъ. Въ противоположность такому направленію мысли схоластическая философія, пренебрегая опытомъ и опираясь исключительно на діалектическій методъ, отдаетъ предпочтеніе онтологическому и космологическому аргументу.

Но полная стерилизація опыта, т. е. полное освобожденіе его отъ какихъ бы то ни было логическихъ категорій, какъ объ этомъ довольно убѣдительно свидѣтельствуетъ эволюція философской мысли въ новое время, представляется дѣломъ совершенно безнадежнымъ. По этой причинѣ, можно принять въ качествѣ основного методологическаго принципа богопознанія опытъ, который долженъ быть подвергнутъ діалектической переработкѣ, чтобы пріобрѣсти полную и законченную познательную цѣнность. При такой постановкѣ вопроса оба вышеуказанные метода могутъ быть приняты въ качествѣ отдѣльныхъ моментовъ новаго и болѣе сложнаго рѣшенія и проблемы познанія и проблемы богопознанія.

Новое время ознаменовалось двумя новыми устремленіями человѣческаго сознанія и человѣческой воли, которыя, во всякомъ случаѣ, должны расширить самую постановку основныхъ проблемъ философіи религіи. Великій умственный переворотъ обыкновенно пріурочивается къ цѣлому ряду открытій въ новое время и расширеніемъ компетенціи экспериментальнаго метода, благодаря которому получили такое могущественное развитіе и достигли такихъ выдающихся успѣховъ такъ называемыя опытныя науки. Основной идеей, вокругъ которой кристаллизируется все міровоззрѣніе людей новаго времени, является идея безпредѣльности видимаго міра. Эта идея властно господствуетъ въ сознаніи людей

новаго времени и опредѣляетъ не только ходъ ихъ мысли, но и заправляетъ ихъ чувствами, опредѣляя общее жизненастроеніе.

Однако самое признаніе безконечности видимаго міра было не болѣе какъ слѣдствіемъ совершенно безотчетной вѣры, психологически вызванной могущественнымъ впечатлѣніемъ раскрывшимся величіемъ звѣзднаго міра и вообще безспорнымъ расширеніемъ горизонтовъ дѣйствительности. Человѣкъ со всѣми своими и дѣйствительными и мнимыми преимуществами низведенъ съ своего царственнаго трона. Его центральное и привеллигированное положеніе въ міровомъ бытіи особенно было поколеблено цѣлымъ рядомъ чисто физіологическихъ открытій, установившихъ самую тѣсную зависимость между нашими душевными движеніями и физіологическими состояніями нашего мозга.

Благодаря такой радикальной перестановкѣ предмета вниманія, благодаря радикальной перемѣнѣ самой системы нашего образованія, произошелъ рѣзкій центробѣжный уклонъ и въ нашей жизни и въ общей системѣ нашего умственнаго и нравственнаго развитія. Мы одержали цѣлый рядъ умственныхъ побѣдъ надъ природой, мы глубоко проникли въ самое сердце природы, но вмѣстѣ съ этимъ мы подпали подъ власть ея очарованія. Подъ вліяніемъ цѣлаго ряда очарованій и саморазочарованій мы утратили смыслъ жизни, такъ какъ самая судьба міра сдѣлалась для насъ совершенно непонятной и совершенно неразрѣшимой.

Такое неестественое положеніе создалось, можетъ быть, лишь благодаря тому, что мы не смотря на всѣ успѣхи опытнаго знанія, утратили самый идеалъ науки, отказавшись отъ вопросовъ о причинѣ и цѣли. Внѣшній міръ богатствомъ своихъ красокъ не только приковалъ наше исключительное вниманіе, онъ вмѣстѣ съ этимъ парализовалъ нашъ разумъ, заставивъ его итти по одностороннему пути описанія, но не объсненія природы.

Однако идея чисто причиннаго объясненія природы остается вѣчно непобѣдимой тенденціей нашего разума. Теоретически она можетъ быть отрицаема, но фактически ни одна наука не обходится безъ нея, и по этой причинѣ совершенное изгнаніе ея изъ сферы научнаго творчества представляется дѣломъ совершенно безнадежнымъ, такъ какъ она служитъ главной движущей силой научнаго знанія и безъ нея теряетъ

всякую познательную цѣнность самый опытъ, какъ бы мы ни расширяли его содержаніе. А это дѣлаетъ весьма вѣроятнымъ предположеніе, что сама идея причинности лежитъ на основѣ мірового порядка.

Такимъ образомъ, передъ нами возникаетъ во всей своей силѣ и сложности проблема космологическая. И само собой разумѣется, что вся религіозная цѣнность міра опредѣляется въ зависимости отъ того, въ какихъ границахъ мы рѣшаемъ эту проблему.

Въ христіанской апологетической литературѣ весьма нерѣдко высказывается взглядъ, что ни въ христіанскомъ, ни вообще библейскомъ ученіи нѣтъ опредѣленной и ясно выраженной космологіи, что христіанство имѣетъ своей цѣлью лишь преобразованіе личности и можетъ развиваться только въ этихъ предѣлахъ, совершенно устраняя съ поля своего зрѣнія подлежащіе его компетенціи вопросы космологіи. Такой взглядъ, однако, кажется намъ ни на чемъ не основаннымъ и по существу своему является большимъ и вреднымъ заблужденіемъ, такъ какъ заключаетъ въ себѣ посягательство на абсолютность христіанства. Если бы человѣка со всѣми задачами и цѣлями его жизни мы могли совершенно изолировать въ міровомъ бытіи, если бы его судьба была совершенно несвязанной съ судьбой міра, тогда, пожалуй, такой взглядъ былъ бы до извѣстной степени правомѣрнымъ. Но фактически человѣкъ чувствуетъ себя неизбѣжно вовлеченнымъ въ кругъ интересовъ общеміровой жизни и судьба его подвержена законамъ мірового цѣлаго. Будучи лишь частью дѣйствительности, человѣкъ можетъ ставить себѣ цѣли и осуществлять главную задачу жизни только имѣя болѣе или менѣе ясное представленіе о цѣляхъ и задачахъ цѣлаго. По этой причинѣ самая постановка космологической проблемы, съ религіозной точки зрѣнія, представляется и вполнѣ естественной и вполнѣ правомѣрной. И во всякомъ случаѣ съ религіозной точки зрѣнія можно установить опредѣленныя грани, за которыми рѣшеніе космологической проблемы будетъ уже противорелигіознымъ.

Но на самомъ дѣлѣ, если имѣть въ виду все содержаніе христіанскаго откровенія, то нельзя не замѣтить, что оно не только намѣчаетъ, приблизительно, и предполагаетъ извѣстную космологію, но и формулируетъ ее болѣе или менѣе съ положительной стороны. И, во всякомъ случаѣ, точка зрѣнія

откровеннаго ученія на судьбу міровъ представляется неизмѣримо болѣе широкой, чѣмъ теорія механическаго эволюціонизма. Для сторонника механическаго эволюціонизма раскрывается только остовъ міра, его наружная оболочка, „вѣчно вращающееся колесо бытія". Но такая концепція міра приводитъ разумъ къ саморазрушительнымъ выводамъ. Самая система міра распалась бы на составные элементы и разрушилась бы до основанія, если бы элементы мірового цѣлаго не были связаны и координированы другъ съ другомъ, если бы міровая жизнь подчинялась дѣйствію одной лишь центробѣжной силы. Вся прошлая судьба міра и самое происхожденіе его представляется для насъ совершенно неразрѣшимой загадкой, если впереди мы нарисуемъ себѣ призракъ универсальной смерти, какъ это дѣлаютъ сторонники чисто механическаго объясненія мірового порядка.

Для всякаго сторонника христіанскаго міропониманія такъ же какъ и для всякаго объективнаго созерцателя, затерявшагося среди необъятной міровой жизни, міры представляются какими-то своеобразными механическими взрывами, живыми протуберансами вѣчно сіяющаго солнца вселенной, у которыхъ центробѣжная сила развивается на счетъ центростремительной. Они связаны другъ съ другомъ единствомъ цѣли и находятся въ вѣчной метафизической погонѣ другъ за другомъ. Этотъ вѣчно неизсякаемый метафизическій порывъ міровой жизни, это вѣчное устремленіе міровъ къ неизмѣримо далекой цѣли, эта нерасторжимая связь міровъ между собой должна постулировать въ качествѣ своего первоснованія идею міротворящаго и міроустрояющаго начала, идею сверхмірового разума, который координируетъ и субординируетъ формы міровой жизни.

Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія религіозной космологіи, уже самое начало міра заключаетъ въ себѣ общую основу его законовъ, его развитія, его фактовъ и его различныхъ цѣнностей; то, что является наиболѣе цѣннымъ, оно есть первое и послѣднее въ общей системѣ міропорядка. Человѣческая воля и человѣческій разумъ до извѣстной степени принимаетъ участіе въ процессѣ міроустроенія, но надъ этой и практически и метафизически слабой волей и надъ этимъ ограниченнымъ разумомъ возвышается и царитъ неограниченный и всемірный разумъ Божій.

При такихъ условіяхъ притупляются всѣ ужасы песси-

мизма, навѣяннаго идеей вѣчнаго возвращенія, вѣчнаго повторенія вещей, которую съ такимъ краснорѣчіемъ предлагаютъ намъ Гюйо и Ницше. Мировое цѣлое, эволюціонируя, никогда не возвратится къ первоначальному этапу своего развитія, оно никогда не исчерпаетъ само себя. Развитіе и совершенство міра, осуществляющіяся въ опредѣленномъ направленіи, само въ себѣ заключаетъ вполнѣ достаточное побужденіе для верховной міроосновы вѣчно проявлять смыслъ своей сущности, углубляя и возвышая его. Міръ какъ цѣлое можетъ быть переживаетъ свои неизмѣримо длительныя эпохи, и каждая послѣдующая міровая эпоха должна рѣшительнымъ образомъ отличаться отъ предыдущей, вслѣдствіе совершенно новаго уравненія условій.

Вся особенность религіозной космологіи можетъ такимъ образомъ заключаться въ томъ, что она даетъ вполнѣ надежную опору для возвышеннаго оптимизма. Вѣчная тема мірового бытія не можетъ быть исчерпана, она можетъ только безконечно варіироваться, благодаря различному распредѣленію веществъ и силъ, благодаря новымъ условіямъ существованія, благодаря развитію новыхъ центровъ жизни. По этой причинѣ и съ точки зрѣнія религіознаго міропониманія мы должны будемъ съ рѣшительностью отвергнуть идею вѣчнаго возвращенія какъ идею противорелигіозную и антихристіанскую.

Такимъ образомъ замкнутый кругъ умственнаго развитія въ новое время вслѣдствіе законовъ внутренняго саморасширенія и вслѣдствіе различнаго рода импульсовъ со стороны, долженъ въ концѣ концовъ раскрыться, и міросозерцаніе, образовавшееся на этой новой почвѣ и объединившее въ себѣ всѣ познавательныя стремленія человѣческаго духа, будетъ губительнымъ лишь для механическихъ теорій міра, но не для религіознаго міропониманія, не для религіозной космологіи. Логика исторической послѣдовательности ведетъ насъ отъ изученія міра къ радикальной переоцѣнкѣ міра какъ цѣлаго, и наиболѣе существенной исторической задачей новаго времени является постановка космологической проблемы, такъ какъ только точная формулировка этой проблемы и ея правиленое рѣшеніе даетъ намъ выходъ изъ того безнадежнаго тупика, къ которому привелъ насъ законъ умственной эволюціи въ новое время.

Не смотря на всѣ великіе умственные пореворотьі новаго

времени основное содержаніе откровеннаго ученія остается неизмѣннымъ и абсолютность христіанства непоколебленной. — Философія же христіанства, связанная со всѣмъ ходомъ исторической жизни, совершаетъ свое поступательное движеніе, заканчивая собою весь длинный періодъ духовнаго развитія человѣчества, примиряя самыя непримиримыя историческія противорѣчія и давая намъ такое рѣшеніе новыхъ проблемъ, выдвинутыхъ интеллектуальною жизнью послѣдняго времени, которое заложено въ самомъ христіанствѣ.

Въ культурноисторической эволюціи новаго времени рѣшительнымъ образомъ измѣнилось и самое чувство жизни, и въ зависимости отъ этой перемѣны измѣнился и самый темпераментъ, самая воля человѣка. Эта перемѣна нашла свое яркое отраженіе, съ одной стороны, въ критикѣ индивидуализма и, съ другой стороны, въ соціальныхъ движеніяхъ и соціальныхъ перетасовкахъ новаго времени. Психологія современнаго человѣка во всѣхъ своихъ моментахъ какъ бы пронизана тѣми или другими соціальными категоріями, и потому всякій послѣдовательный индивидуалистъ ставитъ себѣ психологически неразрѣшимую задачу. Мы являемся свидѣтелями того момента, когда наряду съ личностью выдвигается новый историческій факторъ—общественность или, иначе говоря, выдвигается статическій моментъ личности. Авторитетъ единоличной власти поколебленъ, ему отказываютъ въ религіозной санкціи и противополагаютъ суверенитетъ народной воли. Въ потокъ историческаго движенія, кромѣ верхнихъ слоевъ, вовлекаются и массы, которыя претендуютъ на всѣ права и въ области матеріальной, и въ области духовной культуры.

Признаніе общества какъ выдающагося фактора всемірноисторическаго процесса дѣлается не только теоретическимъ постулатомъ, общество какъ реальная историческая сила, служитъ предметомъ научной любознательности, возникаетъ интересъ къ изученію законовъ, заправляющихъ его развитіемъ. На ряду съ индивидуальной психологіей возникаетъ и психологія массъ и соціологія.

Въ связи съ такимъ послѣдовательнымъ расширеніемъ содержанія личности расширяется и содержаніе исторіи. Исторія перестаетъ быть исторіей отдѣльныхъ лицъ и отдѣльныхъ народовъ, она стремится охватить жизнь всего человѣчества, принимаетъ всемірный характеръ, почерпая свое

содержаніе не изъ индивидуальной психологіи, а изъ психологіи народовъ и массъ. Она стремится преодолѣть свою несвязность и разрозненность, она стремится понять свои цѣли и такимъ образомъ притти къ полному самоопредѣленію. Исторія отдѣльныхъ лицъ началась съ возникновеніемъ перваго человѣка; всемірная исторія, пытающаяся связать въ одно цѣлое наиболѣе существенные моменты духовной эволюціи человѣчества, можетъ быть, только начинается. Причемъ основнымъ мотивомъ философіи исторіи является признаніе, что исторія во всей цѣлости своего содержанія и въ осуществленіи своего универсальнаго плана не опредѣляется произволомъ отдѣльныхъ лицъ и цѣлыхъ народовъ, а подчинена какому-то детерминизму высшаго порядка.

При такихъ условіяхъ кажется вполнѣ безспорнымъ, что если личность послѣдовательно раскрываетъ свое содержаніе и въ индивидуальной жизни и въ жизни исторіи, если сама исторія расширяетъ свои границы и изъ исторіи отдѣльныхъ народовъ превращается во всемірную исторію, то и религія, подчиняясь такъ же законамъ развитія, должна сдѣлать соотвѣтствующее поступательное движеніе. Но какимъ бы соблазнительнымъ ни казался намъ этотъ выводъ, мы все-таки принимая его встрѣчаемся съ большими трудностями, которыя нужно или преодолѣть или обойти, чтобы для насъ яснѣе и отчетливѣе опредѣлилась историческая позиція религіи.

Въ самомъ дѣлѣ, уже въ самомъ допущеніи нѣкотораго вліянія историческаго движенія на ходъ религіознаго развитія человѣчества заключается опасность для религіи, опасность потерять абсолютизмъ, опасность перестать быть собою, поставивъ себя въ полную зависимость отъ законовъ историческаго развитія, отъ случайностей временнаго состоянія. Здѣсь религія какъ бы приноситъ себя въ жертву исторіи и растворяетъ свое содержаніе въ ея эволютивномъ ходѣ.

Такъ оно и казалось бы, такъ оно и было бы, если бы въ самой природѣ религіи мы не различали временнаго и вѣчнаго, если бы мы разъединяли исторію и религію до несоединимости и въ религіи выдвигали бы одинъ лишь трансцедентный моментъ или же самую религію разсматривали какъ часть, какъ отдѣльное слагаемое историческаго цѣлаго. Но эту дилемму мы не можемъ принять, какъ въ равной степени не можемъ принять и тѣ псевдопсихологи-

ческія и псевдоисторическія предпосылки, на которыя она опирается.

Какъ въ личности мы различаемъ ея феноменальное содержаніе и ея сверхфеноменальную природу, какъ въ жизни исторіи мы различаемъ ея эмпирическое содержаніе и ея сверхъисторическую основу, такъ и въ самой природѣ религіи мы видимъ выраженіе живого единства временнаго и вѣчнаго. Фактическое содержаніе религіознаго сознанія свидѣтельствуетъ о преодолѣніи мірового дуализма и о дѣйствительномъ возвышеніи религіи надъ противоположностью между временнымъ и вѣчнымъ. Въ этомъ случаѣ можно пожалуй признать вполнѣ безспорнымъ, что всякое религіозное сознаніе и всякая религіозная вѣра сознательно или безсознательно допускаетъ въ качествѣ своего опредѣляющаго основанія идею богочеловѣчества.

И поскольку одной своей стороной религія обращена къ человѣку со всѣми ограниченными законами его жизни и дѣятельности, въ самой природѣ ея возможны болѣе или менѣе замѣтныя колебанія и перемѣны. Но эти перемѣны и эти преобразованія не затрогиваютъ самой сущности, самаго ядра религіи; онѣ не только не обезцѣниваютъ внутренней природы религіи, онѣ возвышаютъ ея престижъ. Именно для того, чтобы человѣческому сознанію раскрылась съ надлежащею полнотою и опредѣленностью ея сверхвременная природа, она съ чисто человѣческой своей стороны должна подвергаться болѣе или менѣе радикальной реформѣ и проходить черезъ очистительный огонь времени. Благодаря болѣе или менѣе глубокому преобразованію, осуществляющемуся въ опредѣленныхъ историческихъ условіяхъ и въ опредѣленной умственной атмосферѣ религія выковываетъ для себя лишь новое побѣдное знамя. Таковы общія принципіальныя основанія, которыя даютъ намъ нѣкоторое право ставить вопросъ о природѣ религіозной эволюціи человѣчества и отмѣчать ея направленіе.

Духовную эволюцію, переживаемую людьми новаго времени подъ вліяніемъ различныхъ интеллектуальныхъ измѣненій и подъ вліяніемъ цѣлаго ряда соціальныхъ потрясеній, въ самомъ широкомъ смыслѣ слова можно характеризовать какъ вполнѣ опредѣленно намѣчающійся переходъ отъ индивидуализма къ универсализму. Разумѣется, такое направленіе не есть вполнѣ осуществившійся фактъ, и оно можетъ

быть принято пока лишь въ качествѣ простой тенденціи, въ качествѣ неизбѣжнаго постулата всей исторической жизни новаго времени, когда центръ тяжести переносится съ отдѣльной личности на историческое движеніе, и когда личность стремится спасти свою абсолютную цѣнность, вбирая въ себя цѣлое и восполняя себя имъ. Но даже если мы признаемъ такое направленіе лишь въ качествѣ простой тенденціи времени, оно должно имѣть великое неизмѣримое значеніе въ религіозной жизни человѣчества. Именно благодаря опредѣлившемуся направленію всей духовной эволюціи человѣчества мы можемъ съ полною ясностью представлять себѣ и дальнѣйшія ступени религіозной эволюціи.

Но уже самая постановка этого вопроса какъ будто свидѣтельствуетъ о духовномъ безсиліи первоначальнаго христіанства, ставившаго своею цѣлью духовное преобразованіе и спасеніе личности. Если бы христіанство пожелало связать свое содержаніе съ новыми формами духовной жизни, оно должно бы отказаться отъ своего внутренняго принципа. А при такихъ условіяхъ всякая апологія христіанскаго міровоззрѣнія ставила бы себѣ абсолютно неразрѣшимыя задачи. Если она будетъ утверждать абсолютную религіозную цѣнность за переживаемой нами формой духовной жизни, выбирая изъ первоначальнаго христіанства элементы, которые могли бы гармонировать съ этой увѣренностью ея, и отбрасывать все, что въ христіанствѣ противорѣчитъ установившимся въ новое время научно-историческимъ и научно-философскимъ понятіямъ и предразсудкамъ, то такая апологія будетъ въ сущности явной измѣной христіанству. Если же она изъ всего содержанія христіанскаго міровоззрѣнія будетъ выдвигать идею личнаго спасенія и замалчивая всѣ остальные пункты христіанскаго міровоззрѣнія будетъ развивать свои отрицательные выводы ко всѣмъ формамъ духовной жизни новаго времени, то таковая защита христіанства можетъ послужить лишь источникомъ религіознаго сепаратизма и дѣлу защиты христіанскаго міровоззрѣнія можетъ оказать очень плохую услугу.

Для того чтобы возвыситься надъ противоположными тенденціями времени, для того чтобы выйти съ незапятнанною совѣстію изъ цѣлаго ряда историческихъ коллизій, для того чтобы сохранить до конца позицію безпристрастнаго наблюдателя, не оглушеннаго шумомъ времени, нѣтъ нужды ни

индивидуализировать, ни соціализировать христіанство, нужно изъ общаго содержанія его выдѣлить такія стороны и такіе моменты, которые бы съ неизбѣжною необходимостью вытекали изъ его дѣйствительной и цѣлостной природы и которые до такой степени могло бы расширить наше религіозное сознаніе, что мы могли бы вмѣстить въ себѣ всю полноту духовной жизни новаго времени, поскольку, разумѣется, въ ней отражается бытіе непреходящее и вѣчное.

Будущее не въ нашей власти, такъ какъ мы не можемъ составить о немъ яснаго и точнаго представленія, но имѣя въ виду историческую закономѣрность и опредѣленные историческіе прецеденты, мы можемъ и должны готовиться къ нему, дѣлаясь въ концѣ концовъ сознательными или безсознательными участниками и творцами его. Если даже мы рисуемъ себѣ его содержаніе въ качествѣ простой возможности какъ предметъ неяснаго созерцанія, оно должно извѣстнымъ образомъ опредѣлять нашу волю.

Соціализація человѣческихъ отношеній, распространяющаяся на все содержаніе жизни, непрерывно возрастающая связанность человѣческихъ интересовъ и ихъ взаимная обусловленность, и, наконецъ, самая природа всемірной исторіи, какъ живого цѣлаго, въ которомъ единичные и собирательные элементы человѣческой жизни все болѣе и болѣе сближаются между собой, и которое опредѣляется въ своемъ развитіи творческими силами, ведущими его къ рѣшительной побѣдѣ надъ темными силами міра и злой разрушительной волей отдѣльныхъ лицъ и отдѣльныхъ народовъ,—все это должно служить могущественнымъ двигателемъ на пути къ образованію новаго всемірнаго союза, въ которомъ всѣ духовныя цѣнности личности могли бы найти свою прочную гарантію и всякая отдѣльная личность свое живое восполненіе.

Позиція крайняго индивидуализма можетъ считаться безповоротно проигранной. Безусловный индивидуализмъ осуждается самой логикой исторіи и можетъ считаться навсегда превзойденнымъ. Это вполнѣ сознавалъ, не смотря на всю ограниченность своего теоретическаго горизонта, несмотря на общее антихристіанское направленіе своей философской системы основатель соціологіи О. Контъ, выдвинувшій въ противоположность абсолютному индивидуализму идею человѣчества и по своему защищавшій эту идею.

Поскольку исторія развивается подъ прямымъ или кос-

веннымъ вліяніемъ христіанства, идея личности является главной двигательной силой всеміриоисторическаго процесса. На основѣ этой идеи развивается культура и цивилизація отдѣльныхъ народовъ. Въ новое время въ глубинѣ человѣческаго сознанія формируется новая *«идея—сила»*, которой, повидимому, суждено въ будущемъ играть преобладающую роль въ процессѣ развитія исторіи, это *идея человѣчества*, какъ собирательнаго цѣлаго. Она формируется, пріобрѣтаетъ значеніе и силу на почвѣ духовнаго взаимодѣйствія и духовной солидарности между отдѣльными лицами и отдѣльными народами. Она и только она одна можетъ послужить вдохновляющимъ мотивомъ для новой всемірной цивилизаціи.

Но полное духовное объединеніе человѣчества пока не есть совершившійся фактъ, а лишь предметъ нашей вѣры, которой суждено пройти черезъ рядъ горькихъ сомнѣній и тяжкихъ, длительныхъ разочарованій. Въ этой вѣрѣ какъ бы осуществляется принципъ самосохраненія исторіи, и только на ней одной можетъ утверждать свою цѣнность вся новая исторія со всѣми ея завоеваніями въ области опытнаго знанія, со всѣми ея успѣхами въ развитіи правосознанія.

Само собой разумѣется, что принятая въ такомъ именно пониманіи идея человѣчества не устраняетъ и не упраздняетъ собой идеи государства и народности, а предполагаетъ ее какъ свой необходимый составной моментъ, и такъ называемый политическій универсализмъ не можетъ и не долженъ быть выраженіемъ политическаго индеффорентизма, своего рода прострацiей воли отдѣльныхъ лицъ и цѣлыхъ народовъ. Но развитіе государственнаго строительства можетъ найти свое этически правильное выраженіе только въ томъ случаѣ, если не упускается изъ вида возвышающая и расширяющая національное самосознаніе идея человѣчества. Народъ, который обнаруживаетъ разрушительныя намѣренія на пути къ послѣдовательной реализаціи идеи человѣчества, народъ, который желаетъ поставить свое національно-эгоистическое благо выше блага общечеловѣческаго, теряетъ свое мѣсто въ исторіи. Всѣ историческія коллизіи возникали именно на почвѣ намѣреннаго или ненамѣреннаго смѣшенія идеала національнаго съ идеаломъ общечеловѣческимъ, и всякая національная политика, направленная къ разрушенію идеи человѣчества, въ концѣ концевъ находитъ свою Не-

мезиду въ неизбѣжной исторической смерти. *Взявшій мечъ отъ меча и погибнетъ,—это не только законъ личной жизни, но и основная истина философіи исторіи.* Для отдѣльныхъ народовъ внѣ этого духовнаго единства въ сущности нѣтъ спасенія. Историческая смерть неизбѣжно наступаетъ тамъ, гдѣ подорваны метафизическія корни бытія и жизни, и временный успѣхъ націи, насильственно устранившей съ поля своего зрѣнія задачу всемірно-историческую, есть въ сущности длительная агонія.

При такой формулировкѣ общаго смысла исторіи идея всемірнаго единства человѣчества пріобрѣтаетъ уже религіозное значеніе и религіозное оправданіе. Но для религіознаго сознанія она не представляется ни новой, ни оригинальной. Весь планъ всемірно-историческаго объединенія человѣчества былъ предначертанъ отчасти ветхозавѣтными пророками, а съ большею полнотою и полномочіемъ Самимъ Основателемъ христіанства въ Его пророчествѣ о единомъ стадѣ и единомъ пастырѣ и Его ученіи о церкви какъ фактическомъ осуществленіи этого всемірнаго союза.

Идея церкви вселенской, въ которой какъ бы предусмотрѣны судьбы человѣчества и намѣченъ кульминаціонный пунктъ его развитія, есть идея современной соціологіи, поскольку она развиваетъ свои положенія и свои выводы внѣ плоскости позитивизма. И нужно самую идею церкви раскрыть со всей полнотой ея содержанія, нужно ближе присмотрѣться къ самой природѣ церкви, чтобы дѣйствительно найти въ ней путь, истину и жизнь.

И. Холоповъ.
